1.9.'97.

PRESENTED TO THE LIBRARY OF

PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY

BY THE HEIRS OF THE LATE

Professor Henry Carrington Alexander, D.D., LL.D.

BS2595
.G582
1872
v.2

866

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT LUC

NEUCHATEL. — IMPRIMERIE DE JAMES ATTINGER.

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT LUC

PAR

F. GODET

DOCTEUR ET PROFESSEUR EN THÉOLOGIE

TOME SECOND

SECONDE ÉDITION

PARIS
SANDOZ & FISCHBACHER
33, rue de Seine

NEUCHATEL
LIBRAIRIE GÉNÉRALE SANDOZ
12, rue de l'Hôpital

1872

QUATRIÈME PARTIE

VOYAGE DE GALILÉE A JÉRUSALEM

IX, 51-XIX, 28.

Un grand contraste domine la narration synoptique : celui du ministère en Galilée et de la semaine de la Passion à Jérusalem. Chez Matthieu (XIX, 1-XX, 34) et chez Marc (ch. X), le court voyage de Capernaüm en Judée par la Pérée est la rapide transition entre ces deux parties du ministère de Jésus. Rien, ni dans la distance des lieux, ni dans le nombre des faits racontés, ne ferait supposer que ce voyage ait duré plus de quelques jours. C'est ce que démontre le tableau suivant :

MATTHIEU.	MARC.	LUC.
Entretien sur le divorce.	Comme Matth.	Manque.
La présentation des enfants.	Id.	Comme Matth.
Le jeune homme riche.	Id.	Id.
Parabole des ouvriers.	Manque.	Manque.
Troisième annonce de la Passion.	Comme Matth.	Comme Matth.
La demande des fils de Zébédée.	Id.	Manque.
Guérison de l'aveugle de Jéricho.	Id.	Comme Matth.
Manque.	Manque.	Zachée.
Id.	Id.	Parabole des marcs.

La IV^e^ partie de l'évangile de Luc, qui commence à IX, 51, nous donne une idée bien différente de ce qui s'est passé à ce moment-là. Nous y trouvons le tableau d'un

voyage lent et prolongé à travers les contrées méridionales de la Galilée, qui confinent à la Samarie. Jérusalem est et reste le but constant du voyage (v. 51; XIII, 22; XVII, 11, etc.). Mais Jésus ne s'avance qu'à petites journées, s'arrêtant dans chaque localité pour évangéliser. Luc ne nous dit pas quelle direction il suivait. Mais nous pouvons le conclure du premier fait raconté par lui. Au premier pas qu'il se hasarde à faire, avec son cortége, sur le territoire samaritain, il est arrêté tout court par le mauvais vouloir que lui oppose le préjugé national, de sorte que, si même son intention eût été de se rendre directement à Jérusalem par la Samarie (ce que nous ne pensons point), il aurait dû renoncer à ce dessein et se tourner vers l'est, pour prendre l'autre route, celle de Pérée. Jésus s'est donc rapproché lentement du Jourdain, afin de traverser ce fleuve au sud du lac de Génézareth et de continuer ensuite son voyage par la Pérée. Ce qui résulte ainsi du récit de Luc, est positivement confirmé par Matthieu (XIX, 1) et Marc (X, 1), qui tous deux indiquent le chemin de Pérée, comme celui que suivit Jésus, après son départ de Galilée. Aussi dès Luc XVIII, 15, les trois syn. coïncident-ils de nouveau, et depuis ce moment, où le récit de Luc a rejoint celui des deux autres, nous devons nous représenter les faits racontés par lui comme s'étant passés en Pérée.

Cette lente pérégrination, d'abord de l'ouest à l'est à travers la Galilée méridionale, puis du nord au sud par la Pérée, dont le tableau remplit dix chapitres entiers, c'est-à-dire plus du tiers de l'ouvrage de Luc, forme dans cet évangile une vraie partie intermédiaire entre les deux autres (le tableau du ministère galiléen et celui de la semaine de la Passion) ; c'est un *troisième* groupe de récits, complètement équivalent aux deux autres si brusquement juxtaposés dans Marc et Matthieu, et qui en adoucit le contraste.

Mais pouvons-nous admettre avec confiance la réalité historique de ce voyage d'évangélisation dans la Galilée méridionale, qui forme l'un des traits caractéristiques du troisième évangile? Un assez grand nombre de critiques modernes se refusent à admettre cette réalité. Ils allèguent: 1. L'absence de tout récit analogue chez Matthieu et Marc. Matthieu ne rapporte en effet que deux seuls faits (Matth. VIII, 19 et suiv. et XII, 21 et suiv.) d'entre tous ceux que raconte Luc dans les dix chapitres dont se compose cette partie, jusqu'au moment où les trois récits redeviennent parallèles (Luc XVIII, 14); Marc, pas un seul. 2. La visite de Jésus chez Marthe et Marie, que Luc place dans ce voyage (X, 38-42), ne peut avoir eu lieu qu'en Judée, à Béthanie; de même la parole XIII, 34. 35 ne peut guères avoir été prononcée par Jésus qu'à Jérusalem, dans le temple (Matth. XXIII, 37-39). Ces erreurs de temps et de lieu ne jettent-elles pas un jour plus que douteux sur le récit du voyage tout entier? M. Sabatier lui-même, qui apprécie mieux que personne l'importance de ce récit de voyage chez Luc pour l'harmonie des quatre évangiles, va néanmoins jusqu'à dire : « On voit de combien de contradictions et d'impossibilités matérielles fourmille ce récit [1]. »

On a essayé de défendre Luc en prétendant qu'il n'avait nullement *voulu* raconter un voyage, et que cette partie n'était qu'une collection d'enseignements rangés par ordre de matières et destinés à montrer la sagesse admirable de Jésus. Il nous est impossible d'admettre cette explication en face des paroles de Luc lui-même, qui expriment et rappellent de temps en temps son intention de décrire un voyage suivi : IX, 51 (trad. littér.) : « Il affermit sa face *pour se rendre à Jérusalem.* » XIII, 22 : « Il traversait la contrée. . . *cheminant vers Jérusalem.* » XVII, 11 : « Et il

[1] *Essai sur les sources de la vie de Jésus*, p. 29.

arriva que, tout *en cheminant vers Jérusalem*, il traversait la contrée entre la Samarie et la Galilée. »

Wieseler, se plaçant à un point de vue complètement opposé, a trouvé dans ces trois paroles l'indication d'autant de voyages particuliers, qu'il rapproche de trois voyages à Jérusalem placés par Jean à peu près à la même époque. On espère ainsi trouver, pour le récit de Luc, dans le IVe évangile, le point d'appui qui lui manque dans les deux premiers. Le départ mentionné IX, 51 correspondrait au voyage de Jésus Jean VII, 1-X, 39 (Tabernacles et Dédicace), voyage qui aboutit à un séjour en Pérée (Jean X, 40 et suiv.). La mention d'un voyage XIII, 22 se rapporterait au voyage de Pérée à Béthanie pour la résurrection de Lazare, Jean XI, après lequel Jésus se rend à Ephraïm. Le passage XVII, 11 correspondrait enfin au voyage d'Ephraïm à Jérusalem pour la dernière Pâque, Jean XI, 55. Il faudrait admettre que Jésus a, depuis Ephraïm, fait une dernière visite en Galilée, en s'y rendant par la Samarie (Wieseler traduit Luc XVII, 11 : *par le milieu de la Samarie et de la Galilée*), puis, qu'il est revenu en Judée par la Pérée (Matth. XIX; Marc X). — Il nous est impossible d'accorder la moindre vraisemblance à cette manière de voir : 1. Ces trois passages de Luc n'indiquent évidemment pas, dans sa pensée du moins, trois départs et voyages différents. Ce sont des jalons placés par l'auteur sur la route de Jésus, dans le récit de ce voyage unique, par lesquels il rappelle de temps en temps la situation générale décrite IX, 51, à cause de la lenteur et de la longueur de cette pérégrination. 2. Le départ IX, 51 eut lieu, comme le prouve l'envoi des 70 disciples, avec la plus grande publicité; il n'est donc pas identique avec le départ raconté Jean VII, 1 et suiv., qui eut lieu *comme en cachette;* Jésus ne prit alors avec lui sans doute qu'un ou deux de ses

disciples les plus intimes. 3. L'interprétation que donne Wieseler de XVII, 11, ne nous paraît pas admissible (voir à ce passage). — Il faut donc reconnaître non seulement que Luc a voulu, dans ces dix chapitres, raconter un voyage, mais qu'il n'a voulu en raconter qu'*un seul*.

D'autres pensent qu'il a eu l'intention de faire naître dans l'esprit de ses lecteurs l'idée d'un voyage continu, mais que c'est là un cadre fictif, auquel ne correspond aucune réalité historique. De Wette, Bleek supposent qu'après avoir terminé le récit des faits du ministère galiléen, Luc possédait encore une foule de matériaux importants, sans déterminations locales ou chronologiques, et que, plutôt que de les perdre, il a trouvé bon de les intercaler ici entre le tableau du ministère galiléen et celui de la Passion, en les groupant sous la forme d'un récit de voyage. Holtzmann admet que ces matériaux n'étaient autre chose que le contenu de sa seconde source principale, les *Logia* de Matthieu, que Luc a placé ici, après avoir employé jusqu'à maintenant sa première source, le Marc primitif. Weizsäcker, qui pense au contraire que les Logia de Matthieu sont reproduits à peu près exactement dans les grands corps de discours que contient le I^er^ évangile, voit dans cette IV^e^ partie de Luc une collection de paroles tirées par lui de ces grands discours de Matthieu et arrangées systématiquement en vue des principales questions qui s'agitaient dans les églises apostoliques (le récit du repas XIV, 1-35 faisant allusion aux agapes, les enseignements XV, 1-XVII, 10, aux questions relatives à l'admission des païens, etc.). Naturellement, dans ces trois points de vue, les préambules historiques dont Luc fait précéder chacun de ces enseignements seraient plus ou moins de son invention. Il les déduit lui-même du contenu de ces enseignements, comme nous pourrions le faire à cette heure. Du reste, Bleek fait ex-

pressément remarquer que cette manière de voir laisse subsister intacte la vérité historique des paroles de Jésus en elles-mêmes. — Nous recueillerons dans le cours de l'exégèse les données qui peuvent nous éclairer sur la valeur de ces hypothèses. Mais dès l'abord nous devons présenter les observations suivantes : 1. En inventant ainsi toute une phase du ministère de Jésus, Luc se mettrait en contradiction avec le programme tracé I, 1-4, où il déclare qu'il s'est efforcé de reproduire exactement la vérité historique. 2. A quoi bon enrichir sciemment le ministère de Jésus d'une phase fictive? N'aurait-il pas été bien plus simple de répartir ces divers morceaux dans le cours du ministère galiléen? 3. Un historien consciencieux se joue-t-il ainsi de la matière qu'il traite, surtout quand cette matière fait l'objet de sa foi religieuse? — Si Luc avait réellement agi de la sorte, nous devrions, avec Baur, faire un pas de plus et attribuer à cette fiction une intention plus sérieuse, celle de confirmer, par ces rapports prolongés de Jésus avec les Samaritains, l'universalisme paulinien! C'est ainsi que la critique conséquente finit toujours, dans les questions relatives aux évangiles, par arriver à ce dilemme : vérité historique ou imposture réfléchie.

La vérité historique de ce voyage, tel que le décrit Luc, nous paraît ressortir des faits suivants : 1. Long ou court, un voyage de Galilée en Judée par la Pérée doit avoir eu lieu; c'est ce que constatent les récits de Matthieu et de Marc, et ce que confirme indirectement celui de Jean par la mention d'un séjour en Pérée, précisément à la même époque (X, 40-42). 2. La *durée* de ce voyage doit avoir été beaucoup plus considérable qu'il ne le paraît au premier coup d'œil par les deux premiers syn. Comment en effet remplir les six à sept mois qui ont séparé la fête des Tabernacles (Jean VII, mois d'octobre) de celle de Pâques

où Jésus est mort? Ce ne sont pas les quelques récits Matth. XIX et XX (Marc X), qui peuvent combler une telle lacune. A peine y a-t-il là de quoi remplir l'espace d'une semaine. Où donc Jésus a-t-il passé tout ce temps? Et qu'a-t-il fait? On admet ordinairement que de la fête des Tabernacles à celle de la Dédicace (décembre), il est resté en Judée. Cela n'est pas possible. Il avait dû se rendre à Jérusalem en quelque sorte incognito et par surprise, afin de paraître à l'improviste dans cette ville et de prévenir les mesures de police qu'un séjour plus prolongé en Judée aurait permis à ses ennemis de prendre contre lui. Et après les scènes violentes racontées Jean VII, 1-X, 21, il y serait resté tranquillement pendant plus de deux mois entiers! Une telle idée est incompatible avec la situation décrite Jean VI, 1 et VII, 1-13. Jésus est donc, immédiatement après ce voyage rapidement exécuté, rentré en Galilée. Ce retour n'est pas mentionné sans doute; mais celui qui a suivi Jean V, ne l'est pas davantage. Il s'entend de soi-même que, tant qu'un nouveau théâtre d'activité n'est pas indiqué dans le récit, l'ancien subsiste. Après le séjour à Jérusalem, à la fête de la Dédicace, Jean X, 22 et suiv., il est dit expressément que Jésus séjournait en Pérée (v. 40-42) : c'est là la première indication qui nous apprend que le grand séjour en Galilée avait pris fin. Immédiatement après la fête des Tabernacles, Jésus revint donc en Galilée, et ce fut alors qu'il fit ses adieux définitifs à cette province, et partit, comme nous le lisons Luc IX, 51, pour se rapprocher lentement, et en évangélisant, de Jérusalem. Non seulement un tel voyage est possible, mais il est en quelque sorte forcé, par la nécessité de donner un contenu à cet intervalle non rempli du ministère de Jésus. 3. Les indications que fournit Luc sur le *théâtre* de ce voyage n'ont rien que de très-vraisemblable. Après sa première visite à Nazareth, Jésus

s'était fixé à Capernaüm ; il avait fait de cette ville *sa ville* (Matth. IX, 1) et le centre de ses excursions (Luc IV, 31 et suiv.). Bientôt il avait considérablement étendu le rayon de ses courses du côté de la Galilée occidentale (Naïn, VII, 11). Puis il avait abandonné son domicile de Capernaüm et commencé un ministère tout à fait ambulant (VIII, 1 et suiv.). A ce moment se rattachent sa première visite en Décapolis, à l'orient du lac de Génézareth, et la multiplication des pains, au nord-est de cette mer. Enfin il résulte de Matthieu et de Marc, que Jésus fit encore deux grandes excursions dans les contrées septentrionales, l'une au nord-ouest vers la Phénicie (la grande lacune de Luc), l'autre vers le nord-est, aux sources du Jourdain (Césarée de Philippe et transfiguration). Il ne lui restait donc plus à visiter, pour avoir accompli sa tâche envers la Galilée, que les parties méridionales de cette province, du côté de la Samarie. Quoi de plus naturel, par conséquent, que la direction qu'il suivit dans ce voyage, traversant lentement de l'ouest à l'est cette partie méridionale de la Galilée qu'il n'avait point encore visitée, et d'où il pouvait faire quelques excursions chez ce peuple samaritain auprès duquel il avait trouvé un accueil si empressé dans les premiers temps? Quant à la visite chez Marthe et Marie et à la parole XIII, 34. 35, nous renvoyons à l'explication de ces passages. Peut-être la première est-elle une trace (inconsciente de la part de Luc) du court séjour de Jésus à Jérusalem à la fête de la Dédicace. Dans tous les cas, le récit de Luc se trouve former ainsi la transition naturelle entre les narrations syn. et johannique. Et si nous ne trouvons pas encore dans Luc cette multiplicité de voyages à Jérusalem, qui forme le trait distinctif de l'évangile de Jean, nous y rencontrons du moins le type intermédiaire d'un ministère dont une grande portion, une fois l'œuvre galiléenne terminée, revêtit la forme d'un pèlerinage prolongé dans la direction de Jérusalem.

Quant au contenu des dix chapitres que comprend cette partie de Luc, il est parfaitement en rapport avec la situation. Jésus emmène avec lui en Judée tout ce qu'il a trouvé en Galilée de croyants dévoués, le noyau de sa future Eglise. C'est de cette troupe que sortira l'armée d'évangélistes qui, avec les apôtres à sa tête, commencera bientôt en son nom la conquête du monde. Les préparer, chemin faisant, à cette tâche, tel est son but constant. Il y travaille directement de deux manières : en les envoyant en mission devant lui, comme précédemment les Douze, et leur faisant faire, comme à ceux-ci, un premier apprentissage de leur œuvre future; puis, en faisant porter la plupart de ses enseignements sur l'affranchissement du monde et de ses biens, qui doit être le caractère distinctif de la vie de ses serviteurs, et les gagnant ainsi tout entiers à la grande tâche qu'il leur destine [1].

[1] Comment ne pas se rappeler ici l'admirable tableau, tracé par Eusèbe, de la troupe d'évangélistes qui, sous Trajan, continua l'œuvre de ceux que Jésus avait préparés avec tant de soin : « A côté de lui (Quadratus) fleurirent en ce même temps beaucoup d'autres successeurs des apôtres, qui, disciples admirables de ces grands hommes, construisirent l'édifice sur les fondements posés par eux, continuant l'œuvre de la prédication de l'Evangile et répandant abondamment par toute la terre les semences salutaires du royaume céleste. Car un très-grand nombre de disciples, emportés alors par l'amour ardent de la vérité que leur avait révélée la Parole divine, accomplissaient le précepte du Sauveur de partager leurs biens aux pauvres. Puis, prenant congé de leur patrie, ils remplissaient l'office d'évangélistes, ambitionnant de prêcher Christ et de porter les divins évangiles à ceux qui n'avaient point encore entendu la parole de la foi. Et après qu'ils avaient jeté les fondements de la foi dans quelques contrées reculées et barbares, et qu'ils y avaient établi des pasteurs et leur avaient confié le soin de ces jeunes plantations, sans s'arrêter plus longtemps, ils se hâtaient d'aller vers d'autres peuples, accompagnés de la grâce et de la vertu de Dieu. » (Ed. Læmmer III, 38). — C'étaient les fils spirituels de ceux que Jésus avait formés dans ce voyage, dont on fait une invention de Luc.

Quelles sont les *sources* de Luc, dans cette partie qui lui est propre? Selon Holtzmann, Luc nous donnerait ici le contenu des *Logia* de Matthieu, sauf les préambules qu'il ajoute ou amplifie. Nous examinerons plus tard toute cette hypothèse. D'après Schleiermacher, cette narration serait le résultat de la fusion de deux récits de voyage tirés du journal de deux compagnons de Jésus, dont l'un aurait pris part au voyage de la fête de la Dédicace, l'autre à celui de la dernière Pâque. Ainsi s'expliqueraient l'exactitude des détails et en même temps l'inexactitude apparente avec laquelle une visite à Béthanie se trouve placée au milieu d'une série de scènes galiléennes. A ce point de vue, les petits préambules placés en tête des discours mériteraient une confiance particulière. — Mais comment s'est opéré la fusion des deux écrits qui a amené celle des deux voyages en un seul? Luc ne peut l'avoir opérée d'une manière consciente; elle devait exister dans ses sources. La difficulté n'est que reculée. Comment les deux récits de voyages différents ont-ils pu se fondre en un tout unique? Quant à nous, tout ce que nous croyons pouvoir dire sur la source où puisait Luc, c'est que ce document devait être ou araméen ou traduit de l'araméen. On n'a qu'à lire le verset IX, 51, qui forme l'en-tête de la narration, pour s'en convaincre.

En partant du rapport de Luc aux deux autres syn., nous diviserions cette partie en deux cycles, celui où Luc marche seul (IX, 51-XVIII, 14) et celui où il marche parallèlement avec eux (XVIII, 15-XIX, 27). Mais cette division ne répond à rien dans la pensée de l'auteur, qui ne connaît probablement ni l'un ni l'autre des deux autres récits canoniques. Il divise lui-même son récit en trois cycles par les trois remarques dont il le jalonne : 1. IX, 51-XIII, 21 (IX, 51, la *résolution* du départ). 2. XIII, 22-XVII, 10

(XIII, 22, la *direction* du voyage). 3. XVII, 11-XIX, 27 (XVII, 11, le *théâtre* du voyage). Ce sera donc là notre division.

PREMIER CYCLE

IX, 51-XIII, 21.

Le départ de Galilée. — Premiers temps du voyage.

I. — *Le mauvais accueil des Samaritains :* IX, 51-56.

V. 51. *Préambule.* — Le style de ce v. est tout particulièrement grave et solennel. Les expressions : ἐγένετο — καὶ ἐστήριξε, πρόσωπον στηρίζειν, trahissent un original araméen. Le verbe συμπληροῦσθαι, *s'accomplir*, indique ici, comme Act. II, 1, l'accomplissement graduel d'une série de jours, qui forment une période complète et marchent vers un terme déterminé d'avance ; comp. πλησθῆναι II, 21. 22. La période est ici celle des jours du départ de Jésus d'ici-bas ; elle a commencé avec la première annonce de ses souffrances, et elle était actuellement parvenue à l'un de ses moments marquants, le départ de Galilée. Le terme est l'ἀνάληψις, *la réintégration* de Jésus ; dans cette expression se réunissent les deux idées de la mort et de l'ascension. C'est par ces deux faits, dont l'un est le complément de l'autre, que s'est consommé son retour auprès du Père ; comp. la même réunion d'idées dans ὑψωθῆναι et ὑπάγειν Jean III, 14 ; VIII, 28 ; XII, 32 ; XIII, 3. Pour le pluriel ἡμέραι, Luc I, 21. 22. — Wieseler avait donné précédemment (dans sa *Synopsis*) à ἀνάληψις le sens de *bon accueil :* « Lorsque s'achevait le temps de l'accueil favorable qu'il avait trouvé en Galilée. » Mais comme il est évident qu'il faudrait, dans ce sens, une détermination telle que ἐν Γαλιλαίᾳ, il entend maintenant par ἡμέρ. ἀναλ : « les jours

pendant lesquels Jésus devait [aurait dû] être reçu par les hommes. » (*Beiträge,* etc., p. 127 et suiv.). Mais comment donner à un substantif le sens d'un verbe au conditionnel! Et d'ailleurs, comp. Act. I, 2, qui établit le sens d'ἀνάληψις. D'autre part, si Meyer conclut du passage des Actes qu'il ne s'agit ici que de l'ascension, il oublie la différence de contexte. Act. I ce sens est évident, la mort étant déjà un fait accompli; mais ici, il est difficile de croire que les deux faits à venir, par lesquels doit se consommer le *retrait* de Jésus dans le ciel (ἀνάληψις), ne soient pas compris dans ce mot. — Le pron. αὐτός, en relevant le sujet, fait ressortir le caractère libre et réfléchi de ce départ. Sur le καί de l'apodose, voir t. I, p. 165 et 168. Ce καί (« *et* lui *aussi* ») rappelle la corrélation entre le décret divin, impliqué dans le terme συμπληροῦσθαι, *s'accomplir,* et la franche volonté avec laquelle Jésus y conforme sa conduite. — Le terme πρόσωπον στηρίζειν correspond, dans les LXX, à שום פנים (Jér. XXI, 10), ou נתן פנים (Ezéch. VI, 2), *dresser sa face vers* (Ostervald), donner à son regard une direction invariable vers un but. Cette expression suppose une crainte à surmonter, une énergie à déployer. — Sur le régime *à Jérusalem,* comp. IX, 31 et Marc X, 32 : « *Et ils montaient, se rendant à Jérusalem, et Jésus les précédait, et ils le suivaient effrayés.* » Partir pour Jérusalem, c'est marcher à la mort; Jésus le sait; les disciples pressentent un danger. Cela confirme notre interprétation d'ἀνάληψις.

V. 52-56[1]. *Le refus.* — Cette tentative de Jésus ne prouve point, comme le croient Meyer et Bleek, que Jésus eût l'intention de pénétrer plus avant dans la Samarie, et de se

[1] V. 52. ℵΓΛ 24 Mnn. It. Vg. lisent πολιν au lieu de κωμην. — V. 54. ℵB quelques Mnn. omettent αυτου après μαθηται. — ℵBLZ 2 Mnn. It$^{aliq.}$ Syr^{cur} omettent les mots ως και Ηλιας εποιησεν. — V. 55. ℵABCEGHLSVXΔZ 64 Mnn. omettent les mots και ειπεν ουκ οιδατε

rendre directement par cette voie à Jérusalem. Il désirait faire, au nord de cette contrée, une œuvre semblable à celle qui lui avait si admirablement réussi au sud (Jean IV). — L'envoi de messagers était indispensable à cause du cortége nombreux qui l'accompagnait. — La leçon πόλιν (v. 52), quoique moins appuyée, nous paraît préférable à la leçon κώμην, qui est probablement tirée du v. 56. — En général, les Samaritains ne mettaient point obstacle au passage des Juifs par leur pays. C'était même par cette voie, d'après Josèphe, que les Galiléens se rendaient ordinairement à Jérusalem. Mais la tolérance samaritaine n'allait pas jusqu'à accorder l'hospitalité. Jésus visait à renverser la muraille séculaire qui séparait les deux peuples. — L'expression hébraïque : τὸ πρόσωπον πορευόμενον (v. 53) (פנים הולכם, Ex. XXXIII, 14; 2 Sam. XVII, 11), prouve un document araméen. — La conduite de Jacques et de Jean trahit un état d'exaltation, qui se rattachait peut-être encore à l'impression produite par la scène de la transfiguration. L'offre qu'ils font à Jésus paraît en rapport avec l'apparition récente d'Elie. Cette remarque conserve sa vérité même si les mots : *comme le fit Elie,* qu'omettent plusieurs alex., sont inauthentiques. On a peut-être voulu atténuer par cette adjonction la faute des disciples. Mais on pourrait aussi les avoir retranchés pour ne pas faire retomber sur le prophète Elie le reproche de Jésus, ou parce que les gnostiques exploitaient ce passage contre l'autorité de l'A. T. (Tertullien, *adv. Marc.* IV, 23). La supposition d'une glose explicative reste néanmoins l'idée la plus na-

οιου πνευματος εστε υμεις, qui se lisent dans D F^{w} K M U Γ Λ Π la plupart des Mnn. Syr. It^{plerique}. — V. 56. Le T. R. ajoute au commencement du verset : ο γαρ υιος του ανθρωπου ουκ ηλθε ψυχας ανθρωπων απολεσαι αλλα σωσαι, d'après F^{w} K M U Γ Λ Π presque tous les Mnn. Syr. It^{plerique}. Ces mots sont omis dans les 14 autres Mjj. 65 Mnn. It$^{aliq.}$

turelle. — Le surnom de *fils du tonnerre*, donné par Jésus à Jacques et à Jean, daterait-il de cette circonstance? Nous ne le pensons pas. Jésus n'eût pas perpétué le souvenir d'une faute commise par ses deux disciples bien-aimés. — Le terme *s'étant retourné* (v. 55) s'explique par le fait que Jésus marchait en tête du cortége. — Un grand nombre de Mss. alex. et byz. s'accordent à retrancher les derniers mots de ce v. : *Et il leur dit : Vous ne savez. . .* Mais les plus anciennes versions, l'*Itala* et la *Peschito,* en confirment l'authenticité. Et il est probable que la cause de cette omission n'est autre que la confusion des mots KAI ΕΙΠΕ avec les suivants KAI Επορεύθη. On peut les entendre de trois manières; ou interrogativement : « Ne savez-vous pas quel est le nouveau régime spirituel que j'apporte, et dont vous devez devenir les agents, celui de la débonnaireté? » Ou affirmativement, dans le même sens : « Vous ne connaissez donc pas encore. . . » Le troisième sens est beaucoup plus sévère : « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes les agents en parlant de la sorte; vous croyez accomplir à mon service un prodige de foi; mais vous obéissez à un esprit différent du mien. » Ce dernier sens, qui est celui de saint Augustin et de Calvin, est plus conforme à l'expression : ἐπετίμησεν, *il les tança.* — Les mots suivants (v. 56) : *Car le Fils de l'homme est venu, non pour faire périr les âmes des hommes, mais pour les sauver,* manquent chez les mêmes autorités que les précédents, et de plus dans le *Cantabrigiensis*. C'est une glose tirée de XIX, 10 et de Matth. XVIII, 11. Ces mots offrent d'ailleurs de nombreuses variantes, comme il arrive dans les passages interpolés. C'est probablement ici qu'ont commencé les nombreuses altérations du texte que l'on remarque dans ce morceau. Les copistes, mis en défiance par cette première glose, se seront livrés à des corrections arbitraires dans

le reste du passage. Le soupçon d'interpolations gnostiques y aura également contribué.

Jésus s'offrait, mais ne s'imposait pas (VIII, 37). Il se retira. L'autre bourg, où il fut reçu, était-il juif ou samaritain? Juif probablement. Autrement, la différence entre la conduite opposée de deux bourgades appartenant au même peuple eût été plus expressément relevée.

II. — *Les trois disciples :* IX, 57-62.

Deux de ces courtes scènes de voyage se trouvent aussi réunies dans Matthieu (ch. VIII); mais elles sont placées chez lui au moment où Jésus part pour l'excursion en Décapolis. Meyer, Weizsäcker préfèrent la situation indiquée par Matthieu. La suite montrera ce qu'il faut penser de cette opinion.

1° V. 57 et 58[1]. — Luc dit : *un homme.* Chez Matthieu c'est un scribe. Pourquoi cette différence, s'ils puisent dans le même document? — L'hommage de cet homme respirait une confiance aveugle en sa propre force. La réponse de Jésus est une invitation à se sonder lui-même. Pour suivre un tel maître *où qu'il aille,* il faut plus qu'une bonne résolution; il faut marcher sur le chemin de la mort à soi-même (IX, 23)[2]. — Le mot κατασκήνωσις désigne proprement l'abri sous la feuillée, en opposition aux trous dans la terre. Jésus recevait chaque soir, de la main de son Père, un abri qu'il ne connaissait pas le matin. Les animaux le surpassaient en confort. Le terme de *Fils de l'homme* est

[1] V. 57. ℵ B D L Z quelques Mnn. It^{aliq}. omettent κυριε.

[2] Voici comment M. Renan commente cette parole : « Sa vie vagabonde, d'abord pour lui pleine de charme, commençait à lui peser » (*Vie de Jésus*, 13e éd., p. 337). C'est bien là l'une des plus étranges altérations de l'histoire de Jésus que se soit permises cet auteur. Cette parole respire au contraire le plus mâle courage.

précisément employé ici pour faire ressortir ce contraste entre le roi de la création et ses plus pauvres sujets. — Cette offre et cette réponse sont certainement placées plus naturellement au moment du départ définitif de Galilée qu'au commencement d'une excursion de peu d'heures ou de peu de jours, comme chez Matthieu.

2° V. 59 et 60[1]. — Luc dit : *un autre* (individu), Matthieu : *un autre d'entre les disciples*. — Le scribe s'était offert; c'est Jésus qui appelle celui-ci. Luc seul indique ce contraste, que l'entretien suivant explique. Ce n'est plus ici un homme à élans présomptueux et ne doutant pas de lui-même. C'est au contraire un esprit réfléchi et circonspect jusqu'à l'excès. Jésus a plus de confiance en lui que dans le précédent; il le stimule au lieu de l'arrêter. — La réponse qu'il lui fait (v. 60) pourrait-elle se justifier entièrement dans la situation qu'indique Matthieu, et s'il ne s'agissait que d'une courte excursion à laquelle cet homme pouvait sans inconvénient ne pas prendre part? Dans la position indiquée par Luc, tout change d'aspect. Le Seigneur part pour ne plus revenir; celui qui reste en arrière dans ce moment décisif, le rejoindra-t-il jamais? Il est dans la vie morale des moments critiques, où ce qui ne se fait pas à l'heure même, ne se fera jamais. L'Esprit souffle; son action passée, le navire ne réussira plus à sortir du port. Mais, dit-on, enterrer un père, c'est un devoir sacré. Jésus n'a pas le droit de dispenser d'un tel devoir. Mais il peut y avoir des conflits de devoirs. La loi elle-même en prévoyait un, dans des cas analogues à celui qui se présente ici. Le grand-prêtre et les Naziréens, ou *consacrés*, ne devaient pas se souiller pour un mort, fût-ce même pour leur père et leur mère (Lév. XXI, 11; Nomb. VI, 6. 7),

[1] V. 59. BDV omettent κυριε.

c'est-à-dire qu'ils ne pouvaient ni toucher le corps pour lui rendre les derniers devoirs, ni entrer dans la maison où il était déposé (Nomb. XIX, 14), ni prendre part au repas funèbre (Os. IX, 4). Jésus ne fait qu'appliquer ici le principe moral implicitement posé par la loi : c'est qu'en cas de conflit, le devoir spirituel prime la règle de convenance. Un citoyen abandonnera le corps de son père pour courir à la frontière de sa patrie attaquée ; menacé dans sa propre vie, le fils le plus dévoué s'enfuira, laissant à d'autres le soin de rendre les derniers devoirs aux restes de son père. Jésus invite cet homme à faire, pour la vie de son âme, ce que tout fils ferait pour celle de son corps. Il faut se souvenir que la souillure contractée auprès d'un mort durait sept jours (Nomb. XIX, 11-22). Que se serait-il passé chez cet homme pendant ces sept jours? Ses impressions se seraient refroidies. Déjà Jésus le voyait replongé dans son train de vie ordinaire, perdu pour le règne de Dieu. Il fallait ici une décision semblable à celle que Jésus venait de prendre lui-même (v. 51). Ἀπελθών, proprement : *de ce pas,* est opposé à tout désir d'arrêt ; la mission supérieure, le naziréat spirituel, commence à l'heure même. De ce mot de *mort,* sur le double sens duquel roule la réponse de Jésus, ressort le jugement qu'il portait sur la nature humaine avant son renouvellement par l'Evangile. Cette parole marche de pair avec celle-ci : « *Si vous qui êtes mauvais. . . ,* » et la déclaration de Paul : « *Vous étiez morts dans vos fautes. . .* » (Eph. II, 1). L'ordre : *Annonce le royaume de Dieu,* justifie par l'élévation du but le sacrifice demandé. Διά, dans διάγγελλε, indique la diffusion. L'envoi des soixante-dix disciples, qui suit immédiatement, met cet ordre dans son vrai jour. Jésus destinait à cet homme une place dans cette armée d'évangélistes, qu'il se proposait d'envoyer devant lui, et qui devait plus tard travailler à changer la face

du monde. Tout s'éclaire dans cette scène par la situation où la place Luc. — Clément d'Alexandrie rapporte (*Strom.* III, 4) que cet homme s'appelait Philippe. En tout cas, ce ne pouvait être l'apôtre de ce nom, qui suivait depuis longtemps Jésus (Jean VI); mais ne serait-ce point le diacre Philippe, qui joua plus tard un rôle si considérable, comme diacre et comme évangéliste, dans la primitive église? S'il en est ainsi, on comprend que Jésus n'ait pas laissé échapper une telle proie.

3° V. 61 et 62. — Ce troisième trait n'appartient qu'à Luc. Il est comme la synthèse des deux autres. Cet homme s'offre, comme le premier; et néanmoins il temporise, comme le second. Le terme ἀποτάσσεσθαι, proprement : *quitter son rang,* désigne plutôt ici la séparation d'avec les personnes de sa maison, que le renoncement à ses biens (XIV, 33). La préposition εἰς, qui suit τοῖς, s'explique mieux dans le sens masculin de ce pronom. — Il y a, dans la réponse de Jésus, tout à la fois invitation à se sonder et appel à une décision plus complète. L'image est celle d'un homme qui, tout en labourant (aor. ἐπιβαλών), au lieu de regarder le sillon qu'il trace (prés. βλέπων), regarde en arrière vers quelque objet qui l'intéresse. Il n'est qu'à demi à son œuvre; il ne la fera qu'imparfaitement. Que deviendrait l'œuvre divine entre les mains d'un homme qui ne s'y consacrerait qu'avec un cœur distrait par d'autres préoccupations? Un élan héroïque, sans arrière-pensée, est la condition du ministère chrétien. — Dans les mots : *propre au royaume de Dieu,* les deux idées du travail sur soi-même et de l'œuvre à opérer chez les autres, ne sont point séparées, comme elles n'en forment en réalité qu'une seule. — Cet appel au renoncement complet s'explique bien plus naturellement dans la situation de Luc que dans celle de Matthieu.

Ces trois faits avaient été rapprochés par la tradition évidemment en raison de leur nature homogène, comme les deux scènes sabbatiques, VI, 1-11. C'étaient des exemples de la sagesse variée avec laquelle Jésus savait traiter les cas les plus divers. Ce groupe de récits était incorporé par les évangélistes de la primitive église indifféremment dans l'un ou l'autre des cycles traditionnels. C'est ainsi que chez Matthieu il a pris place dans le cycle du voyage de Gadara. Luc, plus exact dans ses recherches, en a certainement retrouvé la véritable situation historique. Car lors même que les trois scènes ne se sont pas passées dans le même instant, comme il le paraîtrait si on prenait à la lettre son récit, elles se rapportetaient pourtant toutes trois à la même époque, celle du départ définitif de Galilée. Holtzmann, qui veut que Matthieu et Luc aient emprunté l'un et l'autre ce morceau aux *Logia*, est forcé de se demander pourquoi Matthieu a retranché le troisième trait? Voici sa réponse: Matthieu a deviné que ce troisième personnage n'était autre que le jeune homme riche dont il comptait raconter plus tard l'histoire telle qu'elle se trouvait dans l'autre source commune, le Marc primitif. Luc n'a pas eu la même perspicacité; et voilà pourquoi il a raconté deux fois le même fait sous deux formes différentes. Mais le jeune homme riche ne songeait pas à demander à Jésus de lui permettre de le suivre; ce qui le préoccupait, c'était l'idée d'une œuvre à faire pour assurer son salut. La situation d'âme et l'entretien lui-même diffèrent complètement. Dans tous les cas, si le fait était le même, il serait plus naturel d'admettre qu'il avait pris dans la tradition deux formes différentes, et que Luc, n'ayant pas les mêmes sources que Matthieu, les a reproduites toutes les deux, sans se douter de l'identité.

III. — *L'envoi des soixante-dix disciples :* X, 1-24.

Lors même que Jésus s'avançait lentement de ville en ville et de bourgade en bourgade, il n'avait que peu de temps à consacrer à chaque endroit. Il lui importait donc de trouver à chaque fois son arrivée préparée, les esprits éveillés, les cœurs s'attendant à sa visite. Cette précaution était d'autant plus importante, que cette première visite devait être la dernière. Comme donc il avait envoyé les Douze dans les parties septentrionales de la Galilée, au mo-

ment où il les visitait pour la dernière fois, il appelle maintenant une troupe plus nombreuse de ses adhérents à remplir une mission analogue dans les contrées méridionales de cette province. Ils font ainsi, en quelque sorte sous ses yeux, l'apprentissage de leur vocation future. Le récit de cette mission comprend : 1° l'envoi (v. 1-16) ; 2° le retour (v. 17-24). L'essentiel est, à chaque fois, le discours de Jésus, dans lequel s'expriment ses émotions les plus profondes.

1° *L'envoi :* v. 1-16.

V. 1[1]. *La mission.* — Ἀναδείκνυμι : *mettre en vue ;* de là : *élire* et *installer* (I, 80) ; ici : *désigner*. Le terme d'*instituer* (Crampon) ferait à tort de cet envoi une charge permanente. Schleiermacher et Meyer pensent que par le καὶ ἑτέρους, *d'autres encore*, Luc fait allusion à l'envoi des deux messagers (IX, 52). Mais ces deux envois sont de nature trop différente pour pouvoir être mis sur la même ligne, et le terme ἀνέδειξεν ne saurait s'appliquer au premier. L'instruction solennelle qui suit ne permet pas de douter que par ce *d'autres encore,* Luc ne fasse allusion à l'envoi des Douze. Le terme ἑτέρους, *d'autres,* nous autorise à penser que les Douze ne furent pas compris dans cette seconde mission ; Jésus les garda cette fois auprès de lui, en vue de leur propre préparation à leur ministère futur. — L'hésitation qui règne dans les Mss. entre les nombres *soixante-dix* et *soixante-douze,* et qui se reproduit au v. 17, existe également dans plusieurs autres cas où reparaît ce nombre, par ex. les soixante-dix ou douze traducteurs alexandrins de l'A. T. Cela tient à ce que les nombres 70 et 72 résultent l'un et l'autre de la multiplication de nombres très-

[1] V. 1. B L Z Syr^{sch} omettent και. — B D M R Syr^{cur} It$^{aliq.}$ Epiphane Augustin Récognit. clément. : εβδομηκοντα δυο. — B K Π quelques Mnn. Syr. : δυο δυο au lieu de δυο.

usités dans la symbolique sacrée : 7 fois 10 et 6 fois 12. Les autorités sont en faveur de *soixante-dix,* que lit en particulier le *Sinaïticus*. Ce nombre fait-il allusion à celui des membres du Sanhédrin (71, le président compris), nombre qui paraît être à son tour en rapport avec celui des 70 anciens choisis par Moïse (Nomb. XI, 16-25)? Dans ce cas, ce serait, pour ainsi dire, un anti-sanhédrin, que constituerait Jésus, comme, en nommant les Douze, il avait opposé douze nouveaux patriarches spirituels aux douze fils de Jacob. Mais il y a une autre explication de ce nombre, qui nous paraît plus naturelle. Les Juifs admettaient, conformément à Gen. X, que l'humanité se composait de 70 (ou 72) peuples, 14 de Japhet, 30 de Cham, 26 de Sem. Cette idée, assez familière aux écrits du judaïsme postérieur, est exprimée ainsi dans les *Récognitions clémentines* (II, 42) : « Dieu a divisé toutes les nations de la terre en 72 parts. » Si le choix des Douze, tel qu'il avait eu lieu au commencement, était plus particulièrement en rapport avec la mission en Israël, l'envoi des soixante-dix, accompli à une époque plus avancée, où déjà l'incrédulité du peuple se dessinait, annonçait et préparait l'extension de la prédication à la terre entière. — Jésus les envoyait deux à deux; les dons de l'un devaient compléter ceux de l'autre. D'ailleurs l'adage légal n'était-il pas que *toute chose devait être constatée par la parole de deux ou trois témoins?* — Lange traduit οὗ ἤμελλεν : « où il *aurait dû* venir, » comme si le but de la visite des soixante-dix avait été de suppléer à celle que Jésus n'avait pas le temps de faire. Ce sens est contraire au texte et particulièrement à ces mots : *devant lui.*

V. 2-16. *Le discours.* — Il se divise en deux parties : l'instruction pour la mission (v. 2-12) et l'avertissement aux villes de Galilée (v. 13-16).

L'instruction explique d'abord le motif de cette mission

(v. 2); puis la conduite à tenir au départ et pendant le voyage (v. 3 et 4), au moment de l'arrivée (v. 5 et 6), pendant le séjour en cas d'accueil favorable (v. 7-9), au départ enfin en cas de rejet (v. 10-12).

V. 2[1]. « *Il leur disait donc : La moisson est grande; mais il y a peu d'ouvriers; priez donc le maître de la moisson, afin qu'il envoie des ouvriers dans sa moisson.* » — Matthieu place cette parole au ch. IX, en face des foules galiléennes et comme introduction à l'envoi des Douze. Bleek lui-même reconnaît qu'elle est mieux placée dans Luc. « *Le champ, c'est le monde,* » avait dit Jésus dans la parabole du semeur. C'est à ce vaste domaine que s'appliquent naturellement les expressions très-fortes de ce verset, qui rappellent la parole semblable Jean IV, 35 : « *Voyez les campagnes, comme elles sont blanches pour la moisson,* » prononcée en Samarie, et comme à l'entrée du monde païen. — L'envoi des nouveaux ouvriers est le fruit des prières de ceux qui les ont précédés. La prépos. ἐκ, dans ἐκβάλλειν, *faire sortir,* peut signifier : hors de la maison du Père, du ciel, d'où procèdent les réelles vocations, ou : hors de la Terre-Sainte, d'où doit partir l'évangélisation des païens. A la suite de l'idée de prière le premier sens est plus naturel.

V. 3 et 4[2]. « *Partez; voici, je vous envoie comme des agneaux au milieu des loups; 4 ne portez ni bourse, ni sac, ni chaussure; et ne saluez personne en chemin.* » — Ils doivent partir tels qu'ils sont, faibles et dépourvus de tout. Le premier caractère des messagers de Jésus, c'est la confiance. Jésus, qui leur donne la mission (ἐγώ est certainement authentique), se charge, lui, de les défendre et de pourvoir à leurs besoins. — Ὑποδήματα : des sandales *de*

[1] V. 2. Au lieu de ουν, ℵBCDLZ quelques Mnn. It[aliq.] lisent δε.

[2] V. 3. ℵAB omettent εγω après ιδου. — V. 4. ℵBDLZ plusieurs Mnn.: μη au lieu de μηδε.

rechange ; c'est ce que prouve le verbe βαστάζειν, porter un fardeau. — Il est difficile de comprendre l'intention des derniers mots. Doivent-ils indiquer la hâte, comme 2 Rois IV, 29? Mais le voyage de Jésus lui-même n'a rien de précipité. Veut-il leur défendre, comme on l'a cru, de rechercher la faveur des hommes? Mais les mots : *en chemin*, seraient oiseux. Jésus veut dire plutôt qu'ils doivent voyager en hommes préoccupés d'un intérêt suprême, qui les empêche de perdre leur temps en cérémonies inutiles. On sait combien les salutations orientales sont compliquées et fastidieuses. C'est au foyer domestique qu'ils doivent délivrer leur message. Là règne une tranquillité appropriée à un objet si sérieux. A cette idée se rattachent aisément les versets suivants.

V. 5 et 6[1]. « *Et dans quelque maison que vous entriez, dites avant tout : Paix à cette maison.* 6 *Et s'il se trouve là un enfant de paix, votre paix reposera sur lui ; sinon elle reviendra à vous.* » — Le prés. εἰσέρχησθε (byz.) exprime mieux que l'aor. (alex.) la simultanéité de l'entrée et du vœu. L'impulsion dominante, chez le serviteur de Christ, est le désir de communiquer la paix dont il est rempli lui-même (*sa paix,* v. 6). — Si l'article devant υἱός : « *l'*enfant de paix, » était authentique (T. R.), il caractériserait cet individu comme l'objet d'un décret divin spécial ; c'est recherché. L'expression : *enfant de paix,* est hébraïque. Dans cette locution, la notion de paix est représentée comme une force réelle qui prend vie dans l'individu. La leçon des deux plus anciens Mss. ἐπαναπαήσεται est régulière (aor. passif ἐπάην). — S'il ne se trouve pas là une âme apte à recevoir l'effet de la salutation évangélique, celle-ci ne sera

[1] V. 5. Les Mss. se partagent entre εισερχηστε (T. R.) et εισελθητε (alex.). — V. 6. T. R. lit ο devant υιος avec ℵ et quelques Mnn. seulement. — ℵB : επαναπαησεται au lieu de επαναπαυσεται.

point, pour cela, inefficace. Elle reviendra, comme avec une force redoublée, sur celui qui l'aura adressée.

V. 7-9[1]. « *Demeurez dans cette maison-là, mangeant et buvant de ce qu'il y a chez eux; car l'ouvrier est digne de son salaire. Ne passez pas de maison en maison.* 8 *Et dans quelque maison que vous entriez, et où l'on vous reçoit, mangez ce qui vous est présenté,* 9 *et guérissez les malades qui sont dans cette ville, et dites-leur : Le royaume de Dieu s'est approché de vous.* » — L'accueil favorable est supposé. Le messager de Christ, envisageant son entrée dans cette maison-là, avant toute autre, comme un fait providentiel, doit y fixer sa demeure pour toute la durée du temps qu'il passera en cet endroit (voir à IX, 4). Ἐν αὐτῇ τῇ οἰκίᾳ, non : « dans la même maison, » comme s'il y avait : ἐν τῇ αὐτῇ οἰκίᾳ, mais : « dans cette maison même où il est entré d'abord. » Ils doivent d'ailleurs s'envisager aussitôt comme membres de la famille et manger sans scrupule le pain de leurs hôtes. C'est le prix de leur travail. Ils donnent plus qu'ils ne reçoivent. — Au v. 8, Jésus applique le même principe à la ville entière qui les recevra. Leur arrivée ressemble à une entrée triomphale : on leur sert à manger; on amène les malades; ils parlent publiquement. C'est une erreur de voir dans l'expression de Paul : Πᾶν τὸ παρατιθέμενον ἐσθίετε (1 Cor. X, 27), une allusion à ce v. 8; l'intention des deux paroles est entièrement différente; il n'est nullement question ici de la pureté ou de l'impureté des aliments; on est encore en monde juif. — Le régime à l'accusatif ἐφ' ὑμᾶς, *sur vous,* exprime l'efficacité du message, son action sur les individus. — Le parf. ἤγγικε indique que l'approche du royaume de Dieu est désormais un fait accompli. Il *est proche;* la présence des messagers du Messie en est la preuve.

[1] V. 7. Εστι est omis par ℵBDLXZ.

V. 10-12[1]. « *Mais dans quelque ville que vous entriez et où on ne vous reçoit pas, sortez sur la place publique et dites :* 11 *Cette poussière même de votre ville qui s'est attachée à nous, nous la secouons contre vous; mais sachez que le royaume de Dieu s'est approché.* 12 *Je vous dis qu'en ce jour-là Sodome sera traitée plus tolérablement que cette ville-là.* » — Cette proclamation et l'acte symbolique qui la termine sont des faits graves : ils joueront un rôle dans le jugement de ces populations. — Καί : *même* cette poussière. Le datif ὑμῖν, *à vous*, exprime cette idée : « *Nous vous la rendons,* en la secouant de nos pieds. » C'est la rupture de toute solidarité (voir à IX, 5). — Πλήν indique, comme toujours, une restriction : « Du reste, nous n'avons pas autre chose à vous annoncer, *si ce n'est que.* . . . » Malgré ce mauvais accueil, qui empêchera sans doute la visite de Jésus, ce temps n'en sera pas moins pour eux l'époque décisive. — Ἐφ'ὑμᾶς, *sur vous,* dans le T. R., est une glose tirée du v. 9. — *Ce jour-là* peut désigner la destruction du peuple juif par les Romains ou le jugement dernier. Ces deux châtiments, dont l'un est plutôt national, l'autre individuel, se confondent dans cette menace du Seigneur, comme dans celle de Jean-Baptiste (III, 9). Cependant l'idée du jugement dernier paraît dominer, d'après ce qui suit v. 14.

Cette menace, où se révèle toute la gravité du moment présent, et où s'exprime le sentiment profond qu'avait Jésus du caractère suprême de sa mission, conduit le Seigneur à jeter un regard en arrière sur la conduite des villes pour lesquelles l'épreuve est maintenant terminée, et dont la sentence n'est plus en suspens. Le souvenir des pa-

[1] V. 10. ℵBCDLZ quelques Mnn. : εισελθητε au lieu d'εισερχησθε. — V. 11. ℵBDR quelques Mnn. Syr^{cur} It^{plerique} ajoutent εις τους ποδας après υμων. — ℵBDLZ quelques Mnn. Syr^{cur} It^{plerique} retranchent εφ υμας.

roles terribles qu'ils vont entendre accompagnera les disciples dans leur mission, et leur en fera sentir à eux-mêmes toute l'importance.

V. 13-16[1]. « *Malheur à toi, Chorazin! malheur à toi, Bethsaïda! parce que si les miracles qui ont été faits chez vous, eussent été faits à Tyr et à Sidon, depuis longtemps ces villes se seraient repenties, prenant le sac et la cendre.* 14 *Mais Tyr et Sidon seront traitées au jugement plus tolérablement que vous.* 15 *Et toi, Capernaüm, qui as été élevée jusqu'au ciel, tu seras abaissée jusqu'en enfer.* 16 *Celui qui vous écoute, m'écoute; et celui qui vous méprise, me méprise; et celui qui me méprise, méprise celui qui m'a envoyé.* » — Chorazin n'est nommée ni dans l'A. T., ni dans Josèphe. Mais la tradition juive en parle souvent, soit sous le nom de *Chorazaïm,* comme produisant un froment de seconde qualité, soit sous celui de *Choraschin*, comme située en *Nephthali*[2]. D'après Eusèbe *(Onomasticon),* Chorazin était située à 12 milles (3 lieues) — Jérôme dit sans doute par erreur, dans la traduction, 2 milles — de Capernaüm. Cette indication s'applique exactement aux ruines qui portent encore le nom de *Bir-Kirâzeh,* un peu au nord de Tel-Hum, si l'on place Capernaüm dans la plaine de Génézareth (t. I, p. 301-302)[3]. — Nous ne connaissons au-

[1] V. 15. Au lieu de η εως ουρανου υψωθεισα que lit T. R. avec 16 Mjj. presque tous les Mnn. Syr^{sch} It$^{aliq.}$, on lit μη εως του ουρανου υψωθηση dans ℵ B D L Z Syr^{cur} It$^{aliq.}$ — B D Syr^{cur}: καταβηση *(tu descendras)* au lieu de καταβιβασθηση *(tu seras précipitée)*. — Les Mss. se partagent entre ουρανου et του ουρανου, αδου et του αδου.

[2] *Tr. Menachoth*, fol. 85, 1. *Baba bathra*, fol. 15, 1 (voir Caspari *Chronol. geogr. Einleitung in das Leben Jesu Christi*, p. 76).

[3] Comp. Van de Velde et Félix Bovet. Ce dernier dit : « On m'assure à Tibériade qu'il y a sur la montagne, à une lieue et demie de Tell-Hum, une ruine appelée *Bir (puits)-Kérésoun.* Ce pourrait bien être le Chorazin de l'Evangile. » *Voyage en Terre-Sainte*, p. 415.

cun des nombreux miracles que suppose cette parole. De ceux de Bethsaïda, nous n'en connaissons qu'un seul. Sur les conséquences de ce fait pour la critique, voir t. I, p. 424. — L'interprétation que M. Colani a essayé de donner du mot δυνάμεις, dans ce passage : les œuvres *de sainteté,* ne se discute pas. — Il est impossible de bien rendre en français l'image employée par Jésus. Les deux villes personnifiées sont représentées assises, revêtues du cilice et couvertes de cendre. — Le πλήν, *excepté*, se rapporte à une idée sous-entendue : « Tyr et Sidon seront trouvées coupables aussi; *seulement,* elles le seront à un moindre degré que vous. » — Le ton s'élève (v. 15), à mesure que se présente à l'esprit de Jésus la pensée de la ville la plus richement partagée dans l'effusion de grâce dont la Galilée vient d'être l'objet, Capernaüm. C'était là que Jésus avait fixé sa résidence; il en avait fait la nouvelle Jérusalem, le berceau du règne de Dieu. On conçoit à peine que des interprètes aient pu rapporter ces mots : *élevée jusqu'au ciel*, à la prospérité commerciale de cette ville, et Stier, à sa prétendue situation sur une colline au bord du lac! Tout ce discours de Jésus se meut dans la sphère la plus élevée. Il s'agit du privilége que Jésus a accordé à cette ville en en faisant *sa ville* (Matth. IX, 1). Malgré l'autorité de Tischendorf, nous préférons sans hésiter la leçon reçue ἡ ὑψωθεῖσα, « *qui as été élevée,* » à celle de quelques alex. μὴ ὑψωθήσῃ : « *seras-tu élevée?* Non; tu descendras. . . » Le sens que donne cette leçon est plat et inacceptable. Elle vient simplement de ce que le μ final de *Capernaüm* a été, par erreur, lié au ἡ suivant, qui, devenu un μή, a nécessité le changement de ὑψωθεῖσα en ὑψωθήσῃ. Cette variante se trouve aussi dans Matthieu, où les Mss. en présentent encore une autre : ἡ ὑψώθης, qui donne le même sens que le T. R. — Comme le *ciel* est ici l'emblème des plus hautes

faveurs divines, *l'hadès* est celui du plus profond abaissement. C'est, dans l'A. T., le lieu du silence, où toute activité terrestre cesse, où toute grandeur humaine rentre dans son néant (Ez. XXXI et XXXII).

Dans Matthieu, cette parole est placée au milieu du ministère galiléen, à la suite de l'ambassade de Jean-Baptiste. On comprend sans peine la relation d'idées qui a porté l'évangéliste à rattacher l'un de ces morceaux à l'autre. L'impénitence du peuple vis-à-vis du précurseur était le prélude de son incrédulité vis-à-vis de Jésus. Mais la situation historique indiquée par Luc ne mérite-t-elle pas la préférence? Une telle malédiction ne s'explique-t-elle pas beaucoup mieux lorsque la mission de Jésus auprès de ces villes-là était complètement achevée?

Luc ajoute, v. 16, une parole qui, en revenant à l'idée de la première partie de ce discours, en fait comprendre l'unité : La position prise vis-à-vis des messagers de Jésus et de leur prédication équivaudra à une position prise vis-à-vis de Jésus, vis-à-vis de Dieu lui-même. Quelle n'est donc pas la grandeur de l'œuvre qu'il leur confie!

2° *Le retour :* v. 17-24.

Jésus avait donné rendez-vous à ses disciples en un lieu déterminé. Du mot ὑπέστρεψαν, *ils revinrent* (v. 17), il ressortirait même que ce lieu était celui d'où il les avait envoyés. Les y attendit-il? Ou fit-il lui-même, dans l'intervalle, avec ses apôtres, quelqu'autre course? La suite jettera peut-être quelque jour sur cette question. Son intention était en tout cas de visiter lui-même avec eux toutes ces localités dans lesquelles ils l'avaient précédé (v. 1). Cette explication très-simple fait disparaître toutes les invraisemblances que l'on a trouvées dans ce récit. — Le retour des disciples fut signalé, d'abord par un entretien de Jésus avec eux sur leur mission (v. 17-20); puis par un épanchement, unique

dans la vie du Sauveur, sur la marche inattendue, mais admirable, de son œuvre (v. 21-24).

V. 17-20[1]. *La joie des disciples.* — « *Or les soixante-dix revinrent avec joie, disant : Seigneur, les démons même se soumettent à nous en ton nom.* 18 *Et il leur dit : Je contemplais Satan tombant du ciel comme un éclair.* 19 *Voici, je vous donne le pouvoir de fouler aux pieds les serpents et les scorpions et toutes les forces de l'ennemi, et rien ne pourra vous nuire.* 20 *Seulement, ne vous réjouissez pas de ce que les esprits s'assujétissent à vous, mais réjouissez-vous de ce que vos noms ont été écrits dans les cieux.* » — Ce trait : *avec joie,* exprime le ton de tout le morceau. La joie des disciples devient ensuite celle de Jésus ; et elle s'épanche alors de son cœur, exaltée et purifiée (v. 21 et suiv.). Confiants en la promesse de leur Maître, ils s'étaient mis à guérir les malades, et, sur cette voie, ils en étaient bientôt venus à attaquer la maladie la plus grave, celle de la possession ; ils avaient réussi. La surprise de ce succès inespéré est décrite avec la vivacité d'une expérience toute fraîche par le καί : « *même* les démons, » et par le prés. ὑποτάσσεται, *se soumettent.* — Le terme ἐθεώρουν, *je contemplais,* désigne une intuition, non une vision. Jésus ne paraît pas avoir eu de visions depuis celle de son baptême. Les deux actes dont l'imparf. *je contemplais* indique la simultanéité, sont évidemment cette aperception interne et les triomphes des disciples, rappelés v. 17 : « Tandis que vous expulsiez les suppôts, moi, je voyais tomber le maître. » Sur le théâtre extérieur luttaient, des deux parts, les

[1] V. 17. B D It[aliq.] ajoutent δυο après εβδομηκοντα. — V. 19. ℵ B C L X quelques Mnn. Vss. et Pères : δεδωκα au lieu de διδωμι que lisent 15 Mjj. la plupart des Mnn. Syr. Justin Ir. — V. 20. Le μαλλον que lit T. R. après χαιρετε δε n'est appuyé que sur X et quelques Mnn. — ℵ B L X : εγγεγραπται au lieu d'εγραφη.

lieutenants; dans la conscience intime de Jésus c'étaient les deux chefs qui étaient en présence. Cette chute de Satan qu'il contemple est le symbole de la destruction complète de son règne, le terme de l'œuvre qu'inaugurent les succès actuels des disciples. Comp. Jean XII, 31. Or l'œuvre capitale de Satan sur la terre, dans l'Ecriture, c'est l'idolâtrie. Le paganisme tout entier n'est qu'un diabolique prestige. Ce n'est pas à tort qu'on l'a appelé *une possession en grand*[1]. Satan se fait lui-même l'objet de l'adoration humaine. La satisfaction que font éprouver à l'ambitieux les fumées de la gloire, il la savoure dans tous ces cultes impurs qui, en réalité, s'adressent à lui (1 Cor. X, 20). Il reste néanmoins une grande différence entre cette conception scripturaire du paganisme et l'opinion régnante chez les Juifs, d'après laquelle *chaque* divinité païenne était un démon particulier. Le *ciel* désigne ici, comme ἐν ἐπουρανίοις, Eph. VI, 12, la sphère supérieure du sein de laquelle Satan agit sur la conscience humaine. *Tomber du ciel,* c'est perdre cet état de puissance. L'image employée par le Seigneur représente donc le renversement de l'idolâtrie dans le monde entier. L'aor. πεσόντα, *tombant,* désigne, sous la forme d'un acte unique, toutes les victoires de l'Evangile sur le paganisme depuis cette première prédication des disciples jusqu'au dénouement final de ce grand drame (Apoc. XII). L'image de l'*éclair* dépeint admirablement un pouvoir d'un éclat éblouissant et qui s'éteint brusquement. Cette description de la destruction du paganisme, comme terme infaillible de l'œuvre commencée avec cette mission des disciples, confirme la signification *univresaliste* que nous avons attribuée au nombre 70, à l'idée de moisson, v. 2, et en général à tout ce morceau. — Hofmann rapporte la parole de Jésus, v. 18, à la chute originaire du diable, Lange à sa dé-

[1] M. A. Nicolas.

faite au désert. Ces explications proviennent de l'inintelligence du contexte.

V. 19. Si l'on admet la leçon alex. δέδωκα, *je vous ai donné*, Jésus fait mesurer aux disciples ce qu'ils n'avaient pas saisi d'abord, toute l'étendue du pouvoir dont il les a revêtus; et ἰδού, *voici*, se rapporte à la surprise que doit leur causer cette révélation. Il leur donnerait ainsi la clef des succès inespérés qu'ils viennent de remporter. Le prés. δίδωμι, dans le T. R., a rapport à l'avenir. Il désigne une nouvelle extension de pouvoirs en vue d'une œuvre plus considérable encore que celle qu'ils viennent d'accomplir, précisément celle qu'a décrite symboliquement Jésus, v. 18; et ἰδού exprime l'étonnement que doit leur causer cette perspective plus élevée encore. Ainsi comprise, cette parole est bien plus significative. — Les *serpents* et les *scorpions* sont les *emblèmes* des maux physiques par lesquels Satan cherchera à nuire aux envoyés de Jésus. L'expression : *toute puissance de l'ennemi,* embrasse tous les instruments dans la nature, dans la société humaine, dans l'ordre de choses spirituel, que le prince de ce monde peut employer pour entraver l'œuvre de Jésus. — Ἐπί dépend d'ἐξουσίαν plutôt que de πατεῖν (IX, 1). Au milieu de tous ces agents diaboliques le serviteur fidèle marche revêtu d'invulnérabilité; non qu'il ne subisse parfois leurs atteintes, mais les blessures qu'il reçoit ne sauraient lui nuire aussi longtemps que le Seigneur a besoin de son ministère (la vipère de Malte, l'emprisonnement de Pierre par Hérode, l'ange de Satan qui soufflette Paul). Même pensée, un peu différemment exprimée, Marc XVI, 18; comp. aussi Ps. XCI, 13.

V. 20. Cependant cette victoire sur les forces de l'ennemi serait sans prix pour eux-mêmes, si elle ne reposait sur leur salut personnel. Que l'on pense à Judas et à ceux dont il est parlé Matth. VII, 22 et suiv.! — πλήν, *seulement,*

réserve une vérité plus importante que celle de Jésus vient de concéder. Le mot μᾶλλον : « réjouissez-vous *plutôt,* » que lit T. R. et qui se trouve dans le *Sinaït.*, est une atténuation de la pensée de Jésus. Il n'y a pas de restriction à cette vérité que les succès les plus magnifiques, les plus beaux mouvements d'éloquence, les temples remplis, les conversions par milliers, ne sont un réel sujet de joie pour l'ouvrier de Jésus, instrument de ces œuvres, qu'autant qu'il est sauvé lui-même. Au point de vue de sa personne (qui est celui de la joie des disciples en ce moment), ce sujet de satisfaction est et reste l'unique. — L'image d'un registre céleste dans lequel sont inscrits les noms des élus, est familière à l'A. T. (Ex. XXXII, 32. 33; Es. IV, 3; Dan. XII, 1). Ce livre est l'emblème du décret divin. Mais on peut en être effacé (Ex. XXXII, 33; Jér. XVII, 13; Ps. LXIX, 29; Apoc. XXII, 19); ce qui maintient la notion de la liberté humaine. Entre les deux leçons ἐγγέγραπται, *est inscrit,* et ἐγράφη, *a été écrit,* il est difficile de se décider.

V. 21-24. *La joie de Jésus.* — Nous arrivons à un moment, dans la vie du Sauveur, dont le caractère exceptionnel est expressément signalé par les premiers mots du récit : *en cette heure-là même.* Jésus a contemplé jusqu'à leur terme les lignes dont ses disciples ne discernent encore que le commencement. Il a vu, en esprit, l'œuvre de Satan détruite, l'édifice du règne de Dieu élevé sur la terre. Mais par quelles mains? Par celles de ces pêcheurs ignorants, de ces simples campagnards, que les puissants et les savants de Jérusalem nomment une maudite populace (Jean VII, 49), « la vermine de la terre » (expression rabbinique). Peut-être Jésus avait-il souvent médité sur ce problème : Comment pourra réussir une œuvre qui n'obtient le concours d'aucun des hommes de savoir et d'autorité en Israël? Le succès de la mission des soixante-dix vient de lui ap-

porter la réponse de Dieu : c'est par les plus chétifs instruments que doit s'accomplir la plus grande de ses œuvres. Dans cette dispensation, si contraire aux prévisions humaines, Jésus reconnaît et adore avec effusion la sagesse de son Père.

V. 21 et 22[1]. « *En cette heure-là même, Jésus tressaillit en son esprit et dit : Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux yeux des sages et des intelligents, et de ce que tu les as révélées aux enfants, oui, Père, de ce que tel a été ton bon plaisir!* 22 *Toutes choses m'ont été remises par mon Père ; et personne ne connaît ce qu'est le Fils, que le Père, et ce qu'est le Père, que le Fils, et que celui à qui le Fils le veut révéler.* » — Le πνεῦμα, *l'esprit,* dont il est ici parlé, est certainement celui de Jésus lui-même, comme élément de sa personne humaine (1 Thess. V, 23; Hébr. IV, 12; Rom. I, 9). L'esprit, dans ce sens, est chez l'homme la réceptivité infinie pour les communications de l'Esprit divin, par conséquent le siége de toutes les émotions qui ont Dieu et les choses divines pour objet (voir à I, 47). Nous pensons qu'il faut lire τῷ πνεύματι comme datif instrumental, et que l'adjonction de τῷ ἁγίῳ *(le saint)* et de la prépos. ἐν dans quelques Mss. provient de la fausse application de cette expression à l'Esprit de Dieu. Ἀγαλλιᾶσθαι, *tressaillir,* indique un transport intérieur, qui a lieu dans les mêmes régions profondes de l'âme de Jésus que le mouvement, de nature opposée, exprimé par le ἐμβριμᾶσθαι, *frémir* (Jean XI, 33). Cette réaction puissante des faits extérieurs sur l'être intime de Jé-

[1] V. 21. Les Mss. se partagent entre εν τω πνευματι et τω πνευματι. — ℵ B D Z Syr^{cur} It$^{aliq.}$ retranchent ο Ιησους après πνευματι et ajoutent τω αγιω, avec 5 autres Mjj. quelques Mnn. Syr$^{sch.}$ — V. 22. 14 Mjj. la plupart des Mnn. Syr^{sch} It$^{aliq.}$ ajoutent ici les mots : και στραφεις προς τους μαθητας ειπεν, qu'omet T. R. avec ℵ B D L M Z Π quelques Mnn. Syr^{cur} It^{plerique}.

sus prouve combien dans nos évangiles son humanité est prise au sérieux. — Ἐξομολογεῖσθαι, proprement : *déclarer, confesser*, correspond dans les LXX à הודה, *louer*. Il exprime ici un acquiescement joyeux et plein de confiance aux voies de Dieu. — Les mots *Père* et *Seigneur* indiquent, le premier, l'amour particulier dont Jésus se sent l'objet dans la dispensation qu'il célèbre; le second, la souveraineté magnifique avec laquelle Dieu se passe de toutes les conditions humaines de réussite et n'attend son succès que de sa force. On a expliqué la fin de ce verset dans ce sens : « De ce que, *tandis que tu as caché*. . . , tu as révélé. . . » L'action de grâces ne porterait ainsi que sur le second fait. Comp. une forme semblable Es. L, 2; Rom. VI, 17. Mais nous doutons qu'on atteigne par là toute la profondeur de la pensée du Seigneur. Dieu, dans la manière dont il dirigeait l'œuvre de Jésus (en Israël), ne voulait-il pas tout aussi positivement l'éloignement des savants que la collaboration des ignorants? Le motif de cette divine méthode ressort de 1 Cor. I, 23-31, particulièrement des v. 29 et 31 : « *Afin que nulle chair ne se glorifie;* » et : « *Que celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur.* » Par ce rejet, les grands sont humiliés et voient qu'ils ne sont pas nécessaires à l'œuvre de Dieu. D'autre part, les petits ne peuvent s'enorgueillir de leur coopération, puisqu'il est évident qu'ils n'ont rien tiré d'eux-mêmes. Qu'on se rappelle la parole de Jésus sur les vieilles outres et les outres neuves (V, 37. 38). Les savants ne devaient pas mêler l'alliage de leur propre science à la sagesse divine de l'Evangile. Il fallait à Jésus des instruments exclusivement formés à son école et n'ayant d'autre sagesse que celle qu'il leur avait communiquée de la part de son Père (Jean XVII, 8). Quand il a pris un savant pour apôtre, il a dû, avant de l'employer, le briser par l'expérience de sa folie. Jésus, en ce jour

de sainte joie, se rend plus distinctement compte de l'excellence de cette divine méthode ; et c'est en en contemplant les premiers résultats que son cœur tressaille et adore. « L'événement capital de l'histoire du monde, [1] » accompli par des gens qui avaient à peine rang dans l'humanité! Comp. Jean IX, 39. — Le ναί : « *oui*, Père, » réaffirme énergiquement l'acquiescement de Jésus à cette marche paradoxale. Au lieu du nomin. ὁ πατήρ, *le Père,* il semble qu'il devrait employer le vocatif : πάτερ, *Père!* comme au commencement du verset. Mais l'allocution n'a pas besoin d'être répétée. Le nominatif a un autre sens : « C'est *en Père* que tu agis, en dirigeant ainsi mon œuvre. » — On rapporte ordinairement le ὅτι, *de ce que* ou *parce que,* qui suit, à une idée sous-entendue : « Oui, *cela est ainsi*, parce que. . . » Mais cette ellipse serait bien fade. Il vaudrait mieux, dans ce cas, suppléer la notion de vœu : « Oui, que cela soit et reste ainsi, puisque. . . ! » Mais n'est-il pas plus simple de faire dépendre ὅτι de ἐξομολογοῦμαι : « Oui, assurément et malgré tout, *je te loue* de ce que. . . » — La locution εὐδοκία ἔμπρ. σου est hébraïque (לרצון לפני יהוה, Ex. XXVIII, 38). — Gess résume ainsi la pensée de ce v. : « A l'orgueil de l'intelligence, il est répondu par l'aveuglement ; à la simplicité du cœur qui veut la vérité, par la révélation. »

V. 22. Les mots : *et s'étant tourné vers les disciples*, que lisent ici plusieurs Mjj., ont beau être défendus par Tischendorf et Meyer. Ils sont inauthentiques. Comment comprendre en effet ce στραφείς, *s'étant tourné?* Meyer explique : tourné de son Père, qu'il vient de prier, vers les hommes. Mais le terme *se retourner* serait-il bien à sa place dans ce sens? Nous y voyons une glose occasionnée par le

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 1.

κατ'ἰδίαν, *en particulier,* du v. 23. On a voulu établir une différence entre cette première révélation, faite aux disciples en général (v. 22), et la suivante, plus particulière encore, adressée à quelques-uns seulement (v. 23). C'est ici l'un des cas rares où le T. R. (qui rejette ces mots) diffère de la 3e éd. d'Etienne.

L'épanchement joyeux du v. 21 continue sans interruption au v. 22; seulement l'impression première de l'adoration fait place à une calme méditation. L'expérience que Jésus vient de faire l'a comme transporté dans le sein de son Père. Il s'y plonge, et ses paroles deviennent un écho des joies de l'enfantement éternel.

Comme, dans les paroles qui précèdent (v. 21) et dans celles qui suivent (22b), il n'est parlé que de *connaissance*, on a souvent rapporté ces mots : « *Toutes choses m'ont été confiées par mon Père,* » à la possession et à la communication des vérités religieuses, de la connaissance de Dieu. Mais l'œuvre accomplie par les disciples, à l'occasion de laquelle Jésus prononçait ces paroles, n'était pas seulement une œuvre d'enseignement : il y fallait un déploiement de force. Renverser le trône de Satan sur la terre et y substituer le règne de Dieu, cette mission exigeait un pouvoir de fait. Mais ce pouvoir était étroitement lié à la connaissance de Dieu. Connaître Dieu, c'est être initié à son plan; c'est penser avec lui et, par conséquent, vouloir comme lui. Or, vouloir avec Dieu et se consacrer à lui servir d'organe, c'est le secret de la participation à sa toute-puissance. « L'éducation des âmes, dit avec raison Gess, est la plus grande des œuvres de la toute-puissance. » Tout donc dans l'univers doit y être subordonné. Il y a un grand rapport entre cette parole de Jésus et celle de Jean-Baptiste (Jean III, 25) : « Le Père aime le Fils et a tout remis en sa main, » déclaration qui se rattache immédiatement à cette autre,

relative à l'enseignement de Jésus : « Celui que le Père a envoyé, prononce *les paroles de Dieu.* »

Le don désigné par l'aor. παρεδόθη, *m'ont été remises*, est l'objet d'un décret éternel ; mais il ne se réalise dans le temps que successivement, comme tout ce qui est soumis aux conditions du développement humain. Les moments saillants de sa réalisation sont ces trois : la venue de Jésus sur la terre, son entrée dans son ministère messianique et sa réintégration dans son état divin. Ce sont là les degrés par lesquels le nouveau Maître est substitué à l'ancien (IV, 6) et élevé à la toute-puissance. « *Remises,* observe Gess avec justesse, soit pour le salut, soit pour le jugement. » Le καί, *et*, qui lie les deux parties de ce verset, peut se paraphraser ainsi : *et cela, parce que...* La conquête future du monde par Jésus et par ses disciples repose sur la relation qu'il soutient avec Dieu et à laquelle il associe les siens. La parfaite connaissance de Dieu est, en définitive, le sceptre de l'univers. — Il y a ici, entre Luc et Matthieu, une différence de rédaction remarquable : οὐδεὶς ἐπιγινώσκει, personne ne *reconnaît*, ne discerne, dit Matthieu. A l'idée de *connaître*, ce επι (mettre le doigt *sur*) ajoute en effet celle de constater expérimentalement. Il s'agit d'une connaissance *de visu*. Luc emploie le verbe simple γινώσκειν, *connaître,* qui est moins énergique et moins précis, mais il compense ce déficit dans la notion verbale par l'amplification du régime : « *quel est* le Père. . . , *quel est* le Fils, » c'est-à-dire *tout ce que Dieu est* comme Père pour celui qui a le bonheur de le connaître comme Fils, et *tout ce que renferme le nom de Fils* pour celui qui a le bonheur de l'entendre prononcer par la bouche du Père ; tout ce que le Père et le Fils *sont l'un pour l'autre.* Peut-être la forme de Matthieu a-t-elle une nuance plus intellectuelle, plus didactique ; celle de Luc se meut davantage dans la sphère du sentiment. Comment s'expli-

quer ces deux formes, dont chacune est évidemment indépendante de l'autre? Jésus a dû employer en araméen le verbe ידע, *connaître*[1]. Or, ידע se construit soit avec l'accusatif, soit avec l'une des deux prépositions ב, *dans*, ou על, *sur*. La construction avec l'une ou l'autre de ces prépositions ajoute quelque chose à la notion du verbe. Par exemple, *schamah*, entendre; *schamah el*, écouter; *schamah be*, écouter avec l'acquiescement du cœur. Il y a une différence toute semblable entre le sens de *jadah* et celui de *jadah be* ou *al*, différence analogue à celle des deux expressions *rem cognoscere* et *cognoscere de re*, connaître *une chose* ou connaître *d'une chose*. Ainsi dans le passage de Job XXXVII, 16, où ידע est construit avec על, *sur*, le sens n'est pas : « *Connais-tu* le balancement des nuées? » — comment Job n'aurait-il pas *connu* ce fait qui tombe sous les sens? — mais : « *Comprends-tu* le. . . ? » Si nous supposons maintenant que Jésus a employé le verbe *jadah* avec l'une des prépositions *be* ou *al*, les deux formes grecques s'expliquent comme deux tentatives différentes de rendre en grec toute la richesse de l'expression araméenne; celle de Matthieu, en renforçant la notion du verbe simple par la préposition ἐπί (*re*connaître) (ce qui correspondrait plus littéralement à ידע על); celle de Luc, en donnant une plus grande plénitude à l'idée de l'objet, au moyen de cette paraphrase : τίς ἐστιν, *quel est*[2].

Un exemple remarquable, IX, 3, a déjà montré comment

[1] Je dois les observations suivantes à l'obligeance de M. Félix Bovet.

[2] Dans le passage cité de Job, les deux principales traductions allemandes présentent un phénomène analogue: De Wette: *Weisst du um . . .?* Ewald: *Verstehst du . . .?* Tous deux ont parfaitement saisi le sens de l'expression originale; chacun s'est efforcé de le reproduire à sa manière.

les différences de fond et de forme dans la reproduction des paroles de Jésus par nos évangélistes s'expliquent parfois avec la plus grande facilité en remontant au texte hébreu ou araméen [1]. Quelle preuve de l'authenticité de ces discours! Quelle preuve aussi de l'indépendance respective de nos diverses rédactions grecques!

Cette connaissance exclusive que le Père et le Fils ont l'un de l'autre n'est évidemment pas *la cause* de leur relation paternelle et filiale; elle en est au contraire *l'effet*. Jésus n'est pas *Fils,* parce que seul il connaît parfaitement le Père et qu'il n'est pleinement connu que de lui; mais il ne le connaît et n'est connu de lui de la sorte que parce qu'il est *le Fils;* de même Dieu n'est pas *le Père*, parce que seul il connaît le Fils et qu'il n'est connu que de lui; mais c'est cette double connaissance qui est l'effet de la relation paternelle qu'il soutient avec le Fils. — L'article devant les deux substantifs sert à élever cette relation unique au-dessus de l'ordre relatif, temporel, et à la placer dans la sphère de l'absolu, dans l'essence même de ces deux êtres. Dieu n'est pas devenu Père à une heure marquée par quelque horloge terrestre. S'il est Père pour certains êtres nés dans le temps, c'est qu'il est *le Père* absolument parlant, c'est-à-dire par rapport à un être qui n'est pas né dans le temps et qui est pour lui le Fils aussi absolument parlant. C'est là l'explication de la parole difficile Eph. III, 15. Marc, qui ne contient pas ce passage, en renferme un autre où le terme : *le Fils,* est employé dans le même sens absolu, XIII, 32 : « Quant à ce jour et à cette heure-là, nul ne les

[1] On pourrait citer encore bien des exemples semblables : par ex., Luc VI, 20. Si Jésus a dit עניים, on s'explique et le πτωχοί tout court de Luc comme traduction littérale et le πτωχοὶ τῷ πνεύματι de Matthieu comme traduction *ad sensum* (d'après la nuance connue que présente le sens de עני dans tout l'A. T.).

connaît, ni les anges du ciel, *ni même le Fils,* mais le Père seul. » — Après de telles paroles nous ne saurions admettre aucune différence foncière entre le Jésus des syn. et celui de Jean[1]. L'existence du Fils appartenant à l'essence du Père, la préexistence de l'un est impliquée dans l'éternité de l'autre.

La connaissance immédiate du Père est le privilége exclusif du Fils. Mais elle devient l'apanage des croyants, dès qu'il les initie au contenu de sa conscience filiale et qu'il consent à la partager avec eux. Par cette participation à la conscience du Fils (l'œuvre du Saint-Esprit) le fidèle arrive

[1] M. Réville a trouvé un moyen de se débarrasser de notre passage. Jésus aurait dit un jour avec un accent mélancolique: « Dieu seul lit dans mon cœur jusqu'au fond; et moi seul aussi je connais bien Dieu. » Et cette idée « parfaitement naturelle » aurait pris, « sous l'influence d'une théologie ultérieure, » la forme sous laquelle nous la trouvons ici *(Hist. du Dogme de la Div. de J.-C.*, p. 17). M. Réville trouve une confirmation de cette hypothèse dans le fait que sous sa forme actuelle cette parole brise étrangement le fil du discours. Nous croyons avoir montré la relation de cette parole avec la situation en général, et particulièrement avec les paroles précédentes. Et l'étude approfondie des rapports entre la forme de Luc et celle de Matthieu nous a ramenés à une formule hébraïque nécessairement antérieure à toute « théologie ultérieure. » Il faut avoir une conscience exégétique d'une rare élasticité pour se tranquilliser au moyen de pareils expédients. — M. Renan, désespérant de parvenir à *évider* cette parole de son contenu réel, en fait tout simplement une intercalation postérieure. « Matth. XI, 27 et Luc X, 22 représentent dans le système synoptique une tardive intercalation conforme au type des discours johanniques. » Mais quoi! une intercalation dans les deux écrits simultanément? en deux contextes différents? dans tous les manuscrits et dans toutes les versions? et avec les différences que nous avons constatées et expliquées par l'araméen? — Prenons un exemple: la doxologie intercalée dans Matthieu (VI, 13) à la fin de l'oraison dominicale. Elle manque dans beaucoup de Mss. et de Vss., et ne se retrouve pas dans le parallèle de Luc. Voilà les indices d'une vraie intercalation.

à son tour à la connaissance intuitive du Père. Comp. Jean I, 18; XIV, 6; XVII, 26. Il faut remarquer avec Gess l'importance de la priorité donnée à la connaissance du Fils par le Père sur celle du Père par le Fils. Avec l'ordre inverse, il eût semblé que le don de toutes choses, le παραδίδοναι, reposait sur l'enseignement religieux que Jésus vient donner aux hommes. L'ordre réel en fait la conséquence de la relation insondable de Jésus avec le Père, en vertu de laquelle il peut être pour les âmes tout ce qu'est pour elles le Père lui-même. — Ces paroles (v. 21. 22) sont placées chez Matthieu, ch. XI, après l'avertissement aux villes galiléennes et immédiatement à la suite de la députation de Jean-Baptiste. Peut-on comprendre ceux de nos critiques, Gess lui-même, qui préfèrent cette situation à celle de Luc? Gess pense que les disciples sont opposés, X, 21, aux villes galiléennes incrédules. Mais tout ce passage se rapporte aux disciples comme *instruments* de l'œuvre divine; et Jésus les oppose, non aux ignorants Galiléens, mais aux *sages* de Jérusalem. Voir, dans Matthieu même, v. 25. Quant à la parole suivante, v. 22, Gess croit pouvoir la paraphraser ainsi : « Personne, *pas même Jean-Baptiste,* ne connaît le Fils. . . ,» afin de la rattacher ainsi au récit de l'ambassade du précurseur qui précède dans Matthieu. Mais dans la relation au v. précédent le mot *personne* fait allusion, non à Jean, mais aux *sages* et aux savants de Jérusalem qui prétendaient posséder seuls la connaissance de Dieu (XI, 52). On discerne donc sans peine la supériorité du contexte de Luc, et l'on peut constater, ici comme toujours, le procédé d'agglomération en vertu duquel se trouvent réunis dans Matthieu XI, 7-30 des éléments divers rattachés par une simple association d'idées du rédacteur.

Avec ces derniers mots du v. 22 : *et ceux à qui le Fils voudra le révéler,* la pensée de Jésus se reporte sur ses dis-

ciples qui l'entourent et en qui se produit en ce moment même le commencement de l'illumination promise. Il s'adresse maintenant *à eux*. La méditation du v. 22 a été la transition entre l'adoration du v. 21 et l'allocution suivante.

V. 23 et 24[1]. « *Et se tournant vers les disciples, il leur dit en particulier : Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! 24 Car je vous dis que beaucoup de prophètes et de rois ont désiré de voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu, et d'entendre ce que vous entendez, et ne l'ont pas entendu.* » — Si élevée que fût l'idée que se faisaient les disciples de la personne et de l'œuvre de Jésus, ils étaient loin d'apprécier à sa complète valeur le fait de son apparition et le privilége d'être les agents d'un tel Maître. Dans cette heure solennelle, Jésus cherche à leur ouvrir les yeux. Mais il ne peut s'exprimer publiquement sur ce point. C'est comme à voix basse qu'il leur fait cette révélation, v. 23 et 24. Cette dernière parole clôt admirablement ce morceau. Nous la trouvons dans Matthieu au ch. XIII, appliquée au nouveau mode d'enseignement que Jésus venait d'employer en se servant de la forme de parabole. L'expression : *les choses que vous voyez,* est incompatible avec cette application qui se trouve ainsi écartée par le texte de Matthieu lui-même. — Luc omet ici le beau passage, qui dans Matthieu (XI, 28-30) termine ce discours : « *Venez à moi...* » S'il eût connu de telles paroles, les eût-il omises? Cette invitation n'est-elle pas dans le plus parfait accord avec l'esprit de son évangile? Holtzmann, qui sent combien le système de l'emploi d'une source commune est compromis par cette omission, s'efforce de l'expliquer. Il suppose que Luc, en bon paulinien, aura été choqué du mot ταπεινός, *humble,* appliqué

[1] V. 23. D Syr^cur Itplerique Vg. omettent κατ' ἰδιαν.

à Christ, ainsi que des termes *joug* et *fardeau,* qui rappelaient trop la loi. Et c'est en face de Luc XXII, 24 : « Je suis au milieu de vous *comme celui qui sert*. . . , » et de XVI, 17 : « Il est plus facile que les cieux et la terre passent, que de ce qu'*un seul trait de la loi* tombe. . . , » que l'on avance de pareilles raisons! La détresse pousse ici Holtzmann à l'emploi d'un de ces procédés tubingiens qu'il combat lui-même dans tout son livre.

La critique moderne rejette ce fait d'une seconde mission. Ce n'est, prétend Baur, qu'une invention de Luc pour rabaisser la mission des Douze et pour exalter celle de Paul et de ses aides, dont nos soixante-dix doivent être comme les précurseurs. Avec quelle satisfaction ce Luc, qui s'est tû sur les effets de l'envoi des Douze, ne décrit-il pas ceux de la mission actuelle! Il va jusqu'à appliquer à celle-ci, à dessein, une partie des instructions que Jésus avait données (Matth. X) en vue de la première! D'ailleurs les autres évangiles ne mentionnent nulle part ces soixante-dix évangélistes dont Luc se plaît à raconter l'envoi! Holtzmann, qui nie également le caractère historique de ce récit, n'attribue cependant à Luc aucune fraude réfléchie. L'explication du fait est, selon lui, purement littéraire. Des deux sources que consultaient Matthieu et Luc, la première, le Marc primitif, racontait l'envoi des Douze avec une courte instruction, telle que celle que nous avons trouvée dans Luc (IX, 1-6) et Marc (VI, 7-13) ; la seconde, les *Logia*, renfermait le discours complet et détaillé que Jésus devait avoir tenu à cette occasion, tel que nous le lisons Matth. X. L'auteur de notre 1^er^ évangile a bien compris que le discours des *Logia* s'appliquait à ce fait de l'envoi des Douze mentionné dans le Marc primitif et a su l'y rattacher. Luc n'a pas eu la même perspicacité. Après avoir raconté (IX, 1-6) la mission des Douze d'après le Proto-Marc, il a trouvé le grand discours dans les *Logia*, et, pour le placer convenablement, il a cru devoir créer de son chef une situation. Et c'est dans ce but que, sans la moindre intention dogmatique, il a imaginé une seconde mission, celle des soixante-dix. — Mais, si l'origine de ce récit était celle qu'imagine Baur, comment les Douze seuls reparaîtraient-ils plus tard dans l'évangile de Luc (XVII, 5; XVIII, 31), sans qu'il y soit plus jamais question de ces soixante-

dix? Comment Luc, dans les Actes, ne ferait-il aucune mention de ces derniers? N'était-il pas facile, naturel, après les avoir *inventés*, de leur donner un rôle dans la misson organisée sous la direction de Paul? On ne ment pas à bon escient, pour oublier ensuite d'exploiter sa fraude. Quant à la mission des Douze, nous l'avons vu, Luc dit au moins (IX, 10): « Et les apôtres, étant de retour, lui racontèrent tout ce qu'ils avaient fait » (à remarquer le ὅσα, plus fort que le simple ἅ), tandis que Matthieu, après le discours de Jésus, n'ajoute pas même un mot sur la mission et ses résultats! Enfin le récit de l'envoi des soixante-dix est si peu d'invention paulinienne, que dans un ouvrage du IIe siècle, provenant de la secte la plus hostile à Paul, nous trouvons le passage suivant dans la bouche de Pierre (*Recognit. Clem.* 1, 24): « Il nous a d'abord élus, nous Douze, qu'il a appelés apôtres; puis il a élu encore soixante-douze autres disciples, parmi les plus fidèles. » Les anciens historiens ont sans doute rangé un peu arbitrairement, au nombre de ces soixante-dix, bien des personnages qu'ils désignent comme en ayant fait partie. Mais cette fausse application ne prouve rien contre le fait lui-même; elle atteste au contraire le sentiment qu'avait l'Eglise de sa réalité.

L'opinion de Holtzmann supposerait chez l'historien sacré un arbitraire incompatible avec le sérieux amour de la vérité historique qui s'exprime, d'après Holtzmann lui-même, dans son préambule. Puis nous verrons XVII, 1-10 combien Luc était étranger à de tels procédés. Enfin la perfection intrinsèque de tout son récit, la relation admirable entre les émotions du Seigneur et le fait historique qui y donne lieu, ne sont-elles pas une garantie suffisante de la réalité de cette scène? Comme le récit de la guérison de l'enfant lunatique est le chef-d'œuvre de Marc, ce tableau de l'envoi des soixante-dix disciples est le joyau de Luc.

IV. — *L'entretien avec le scribe et la parabole du Samaritain :* X, 25-37.

Jésus continue lentement son voyage en s'arrêtant dans chaque localité. Les scènes les plus variées se succèdent sans relation interne et comme l'occasion les amène. Weizsäcker, partant de l'idée que ce cadre n'est point historique, s'est mis à la recherche d'un plan systématique et pré-

tend retrouver partout un ordre de matières. Ainsi la parabole du bon Samaritain se lierait à l'envoi des soixante-dix par son but, qui aurait été primitivement de prouver le *droit des évangélistes*, à quelque nationalité qu'ils appartinssent. Mais où trouver dans la parabole le moindre indice d'un rapport entre l'œuvre accomplie par le bon Samaritain et la fonction des évangélistes dans l'église apostolique? Comment la tendance primitive n'eût-elle pas percé en quelque point du tableau? — Holtzmann pense que Luc combine, dans ce qui suit, deux récits distincts : celui du scribe (v. 25-28), que nous retrouvons dans Marc (XII, 28) et Matthieu (XXII, 35), et la parabole du bon Samaritain, tirée des Logia. La liaison que notre évangile établit entre les deux faits (v. 29), ne serait qu'une combinaison assez maladroite de Luc. Mais rien ne prouve que le scribe de Luc soit le même que celui dont parlent Marc et Matthieu. C'est à Jérusalem, dans les jours qui précèdent la Passion, que ce dernier se présente ; et surtout, comme le reconnaît Meyer, le fond de la discussion est tout différent. Le scribe de Jérusalem demande à Jésus quel est le plus grand commandement. C'est une question théologique. Celui de Galilée désire, comme le jeune homme riche, que Jésus lui indique un moyen de s'assurer le salut. C'est une question pratique. Plus d'un rabbin en Israël ne pouvait-il pas entrer en discussion avec Jésus sur de tels sujets? Il est possible, assurément, que quelques détails extérieurs appartenant à l'une de ces scènes se soient mêlés dans la tradition au récit de l'autre. Mais le contenu moral est l'essentiel, et il est trop différent pour qu'il soit possible de les identifier. Quant à la liaison qu'établit le v. 29 entre l'entretien et la parabole qui le suit, elle est confirmée par l'enseignement auquel aboutit la parabole (v. 36. 37) et dont l'authenticité n'est pas douteuse.

V. 25-28[1]. *L'œuvre qui sauve.* — En Grèce on cherche la vérité ; en Israël on poursuit le salut. Aussi cette même question se retrouve-t-elle dans la bouche du jeune homme riche. — L'expression : *se leva*, montre que Jésus et les personnes qui l'entouraient étaient assises. Plusieurs critiques jugent cette « scénerie » (Holtzmann) incompatible avec l'idée d'un voyage. Comme s'il ne s'agissait pas ici d'une course de prédication et que Jésus dût être pendant les semaines que dure ce voyage constamment sur pieds ! — L'*épreuve* que le scribe voulait faire subir à Jésus portait, soit sur son orthodoxie, soit sur son habileté théologique. Sa question repose sur l'idée du mérite de l'œuvre. Proprement : *Quelle œuvre ayant fait hériterai-je certainement...?* Dans le terme *hériter,* il y a une allusion à la possession de la terre de Canaan, que les enfants d'Israël avaient reçue comme en héritage des mains de Dieu, et qui demeurait, dans la pensée juive, le type du bonheur messianique. La question de Jésus distingue entre le contenu (τί) et le texte (πῶς) de la loi. On a cru qu'en disant : *Que lis-tu?* (littéralement : *comment lis-tu?*) Jésus montrait le phylactère attaché au vêtement du scribe, et sur lequel étaient écrits des passages de la loi. Mais au v. 28 il y aurait : *Tu as bien lu,* au lieu de : *Tu as bien répondu.* Et l'on ne saurait prouver que ces deux passages fussent réunis sur les phylactères. Le premier seul paraît y avoir figuré. — Il n'est pas étonnant que le scribe cite à l'instant la première partie du sommaire de la loi, tirée de Deut. VI, 5 ; car les Juifs devaient réciter cette parole matin et soir. Quant à la seconde, tirée de Lév. XIX, 18, il est douteux qu'il ait eu la présence d'esprit de la joindre immédiatement à la première pour composer ce magnifique résumé de la substance de la loi.

[1] V. 27. ℵBDΔZ quelques Mnn. It$^{a\,liq.}$ lisent εν ολη τη ψυχη, εν ολη τη ισχυει, εν ολη τη διανοια, au lieu de εξ avec le génitif.

Marc XII et Matth. XXII, c'est Jésus lui-même qui réunit ces deux paroles. Il est probable que, comme le pense Bleek, Jésus amena, par quelques questions, le scribe à formuler cette réponse. Le v. 26 fait l'effet d'un commencement de catéchèse. — La première partie du sommaire renferme dans Luc quatre termes; dans l'hébreu il n'y en a que trois : לב, *cœur;* נפש, *âme;* מאוד, *force.* Les LXX n'en présentent aussi que trois, mais ils traduisent לב, *cœur,* par διανοία, *intelligence;* et c'est ce mot qui figure dans Luc comme quatrième terme. Dans Matthieu, il y en a trois : διανοία est le dernier; dans Marc, quatre : σύνεσις remplace διανοία et est placé le second. Καρδία, *le cœur,* dans Marc et Luc, est en tête; c'est le terme le plus général : il désigne dans l'Ecriture le foyer central d'où partent tous les rayons de la vie morale; et cela, dans ses trois directions principales : les facultés sensitives ou les affects, נפש, *l'âme,* dans le sens de sentiment; les facultés actives, les aspirations énergiques, מאוד, la *force,* la volonté; et les facultés intellectuelles, analytiques ou contemplatives, διανοία, *l'intelligence.* La différence entre le cœur, qui est comme le tronc, et les trois branches, le sentiment, la volonté et l'intelligence, est fortement accentuée, dans la variante alex., par la substitution de la prépos. ἐν, *dans,* à ἐκ, *de,* dans les trois derniers membres. La vie morale sort *du* cœur et se produit au dehors *dans* les trois formes d'activité indiquées. L'élan vers Dieu part *du* cœur et se réalise dans la vie *par* le sentiment qui se nourrit de cet objet suprême, *par* la volonté qui se consacre énergiquement à l'accomplissement de sa volonté, et *par* l'intelligence qui recherche la trace de sa pensée, dans toutes ses œuvres. — La seconde partie du sommaire est le corollaire de la première et n'est réalisable que dans la relation avec celle-ci. Il n'y a que l'amour dominant de Dieu qui puisse désinté-

resser assez chaque individu de sa propre personne pour que le moi du prochain prenne rang à ses yeux exactement sur la même ligne que le sien propre. Il faut aimer par-dessus tout le modèle pour que l'image nous apparaisse aussi digne de respect et d'amour chez les autres qu'en nous-mêmes. — Aimer ainsi, c'est bien, comme le dit Jésus, le moyen de vivre, ou plutôt, c'est la vie elle-même. Dieu ne possède pas une vie plus élevée que celle de l'amour. La réponse de Jésus n'est donc pas une simple accommodation au point de vue légal. L'œuvre qui sauve, ou le salut, c'est réellement d'aimer. L'Evangile ne se distingue pas de la loi quant au but, il n'en diffère que par l'indication du moyen et la communication de la force.

V. 29-37. *Le bon Samaritain.* — Comment arriver à aimer de la sorte? C'était là la question qu'aurait faite le scribe, s'il eût été dans la disposition d'âme que décrit Paul Rom. VII, et qui est la préparation normale de la foi. Il eût confessé son impuissance et répété, dans un sens plus profond encore qu'au commencement de l'entretien, la question : Que ferai-je? Que ferai-je pour aimer ainsi? — Mais au lieu de cela, se sentant accusé par la sainteté de cette loi qu'il vient de formuler lui-même, il prétexte de son ignorance, en d'autres termes, de l'obscurité de la lettre de la loi, pour s'excuser de ne l'avoir pas observée : « Que signifie le mot de prochain? Jusqu'où s'étend son application? » Tant que l'on ne sait pas au juste ce que signifie cette expression, veut-il dire, il est bien impossible d'accomplir le commandement. Ainsi s'explique d'une manière toute naturelle la remarque de Luc : « voulant *se justifier* lui-même. » Le vrai but de la parabole du bon Samaritain est de montrer à ce scribe que la réponse à la question théologique qu'il trouve bon de poser, est naturellement écrite dans tout cœur droit et qu'il suffit de *vouloir* entendre

pour savoir. Mais Jésus ne veut nullement dire par là que ce soit par sa disposition charitable ou par cet acte de bienfaisance isolé que le Samaritain puisse obtenir le salut. Il ne faut pas oublier qu'une toute nouvelle question, celle du *sens* du mot prochain, est intervenue. C'est à celle-là que Jésus répond par la parabole. Il fait comprendre au scribe que cette question, posée par lui comme si difficile, un cœur droit la résout avant même que de se l'être posée. Ce Samaritain ignorant possédait spontanément (φύσει, Rom. II, 14) la lumière que les rabbins n'avaient pas trouvée ou avaient perdue dans leurs élucubrations théologiques. Ainsi était jugée l'excuse qu'il avait osé avancer. — Ne peut-on pas supposer que c'est de paroles telles que celle-ci que Paul a tiré son enseignement sur la *loi écrite dans le cœur* et sur son accomplissement partiel par les païens Rom. II, 14-16?

V. 29-32[1]. *Le sacrificateur et le lévite.* — Lightfoot a prouvé que les rabbins n'envisageaient pas en général ceux qui n'étaient pas membres du peuple juif, comme des prochains. Peut-être y avait-il là-dessus, dans leurs écoles, de savants débats. Le mot πλήσιον, étant ici sans article, pourrait, à la rigueur, être pris comme adverbe. Il est plus simple d'y voir le substantif connu ὁ πλήσιον. Le καί, *et,* en tête de la question, la met en relation avec la réponse précédente qui l'a provoquée. L'expression : ὑπολαβών, *reprenant,* qui ne se retrouve pas dans le N. T., est substituée au terme ordinaire ἀποκριθείς, *répliquant,* afin de donner à ce qui suit plus de gravité.— La contrée montagneuse et en

[1] V. 29. Les Mss. se partagent entre δικαιουν (T. R.) et δικαιωσαι (alex.). — V. 30. EGHTVΔΛ plusieurs Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. : εξεδυσαν au lieu de εκδυσαντες. — ℵBDLZ quelques Mnn. omettent τυγχανοντα. — V. 32. ℵ^{c}BLXZ omettent γενομενος. — ℵDΓΔ plusieurs Mnn. Vss. lisent αυτον après ιδων.

général déserte, que traverse le chemin de Jérusalem à Jéricho, était peu sûre. Jérôme (*ad Jerem.* III, 2) raconte que de son temps elle était infestée par des hordes arabes. La distance entre les deux villes est de sept lieues. Le καί, *aussi,* devant ἐκδύσαντες, v. 30, suppose un premier fait qui s'entend de lui-même, l'enlèvement de la bourse. — Il y a une certaine ironie dans le κατὰ συγκυρίαν, *d'aventure.* Ce n'est certes pas accidentellement que le narrateur fait arriver sur la scène ces deux personnages. — La prépos. ἀντί, dans ἀντιπαρῆλθε, *il passa outre,* pourrait désigner une courbe faite en sens opposé ; mais il est plus simple de l'entendre dans le sens de *en face de.* En face d'un tel spectacle, ils passent. Comp. l'antithèse προσελθών, *s'étant approché,* v. 34.

V. 33-35[1]. *Le Samaritain.* — Pour faire le contraste, Jésus choisit un Samaritain, un membre de ce peuple demi-païen, séparé des Juifs par une vieille haine nationale. Là où les prêtres ignorent, où le scribe discute encore, ce cœur simple et droit voit clair du premier coup-d'œil. Son prochain, c'est l'être humain, quel qu'il soit, dont Dieu le rapproche et qui a besoin de son secours. Le terme ὁδεύων, *qui était en voyage,* rappelle qu'il eût pu facilement se croire dispensé du devoir de la miséricorde envers ce non-compatriote. — Dans chaque détail de ce tableau, v. 34, se trahit le sentiment de la plus tendre compassion (ἐσπλαγχνίσθη). — L'huile et le vin faisaient toujours partie des provisions de voyage. — On voit, par ce qui suit, que πανδοχεῖον désigne, non pas un simple caravansérail, mais une vraie hôtellerie où l'on était reçu contre paiement. — Ἐπί, v. 35, doit s'entendre comme Act. III, 1 : *Vers* le lende-

[1] V. 33. ℵBLZ 3 Mnn. omettent αυτον après ιδων. — V. 35. ℵBDLXZ quelques Mnn. Syr. It. omettent εξελθων. — BDLZ quelques Mnn. Syr^{cur} It$^{aliq.}$ omettent αυτω après ειπεν.

main, c'est-à-dire au point du jour. Le terme ἐξελθών, *étant sorti*, montre qu'il était déjà à cheval, prêt à partir. — Deux deniers font un peu moins de 2 francs. — Après avoir amené le blessé jusqu'à l'hôtellerie, il eût pu s'envisager comme déchargé de toute responsabilité à l'égard de cet homme, et le remettre aux soins de ses propres compatriotes, en leur disant : « C'est votre prochain plutôt que le mien. » Mais la compassion qui l'a poussé à commencer, l'oblige à finir. — Quel chef-d'œuvre que ce tableau ! Quel peintre que son auteur, et quel narrateur que celui qui nous l'a transmis ainsi, assurément dans toute sa fraîcheur primitive !

V. 36-37[1]. *L'enseignement.* — La question par laquelle Jésus oblige le scribe à faire l'application de la parabole, semble mal posée. D'après le thème de la discussion : « Qui est mon prochain? » (v. 29), il semble qu'il eût dû demander : Qui envisageras-tu donc comme ton prochain, pour te conduire envers lui comme le Samaritain s'est conduit envers ton compatriote? Mais comme l'expression de prochain implique l'idée d'une réciprocité, Jésus a le droit de renverser les termes, et il ne le fait pas sans motif. N'est-il pas plus sûr en effet de se demander : De qui voudrais-je être secouru dans la détresse? que : Qui devrai-je assister en cas de détresse? A la première question, la réponse n'est pas douteuse. L'égoïsme venant en aide à la conscience, chacun répondra : de tout le monde. Le scribe le sent bien. Aussi ne peut-il échapper en face de la question ainsi formulée. Seulement, comme son cœur se refuse à prononcer avec éloge le terme de Samaritain, il paraphrase ce nom odieux. Sur l'emploi de μετά, v. 37, voir à I, 58. — Dans sa déclaration finale, Jésus oppose le *faire* du Samaritain à

[1] V. 36. ℵBLZ quelques Mnn. Vss. omettent ουν après τις. — V. 37. Les Mss. varient entre ουν (T. R.) et δε (alex.) après ειπε.

la vaine casuistique des rabbins. Mais, tout en disant : *fais cela,* il n'ajoute nullement, comme au v. 28 : *et tu vivras.* Car la bienfaisance ne donne pas la vie, le salut. Fût-elle même la réalisation complète de la seconde partie du sommaire de la loi, il ne faut pas oublier la première partie dont l'accomplissement, non moins nécessaire au salut, peut rester étranger à l'homme le plus bienfaisant. Mais ce qui est certain, c'est que l'homme qui renie dans sa conduite la loi naturelle, est sur le chemin opposé à la voie qui conduit à la foi et au salut (Jean III, 19-21).

Les Pères se sont complu dans l'interprétation allégorique de cette parabole : Le blessé représenterait l'humanité ; les brigands, le démon ; le prêtre et le lévite, la loi et les prophètes. Le Samaritain serait Jésus lui-même ; l'huile et le vin, la grâce divine ; l'âne, le corps de Christ ; l'hôtellerie, l'Eglise ; Jérusalem, le paradis ; le retour attendu du Samaritain, l'avénement final de Christ. Cette exégèse valait celle des gnostiques.

V. — *Marthe et Marie :* X, 38-42.

C'est ici l'une des scènes les plus exquises que nous ait conservées la tradition évangélique ; elle ne nous a été transmise que par Luc. Ce qui étonne dans ce récit, c'est la place qu'il occupe au milieu d'un voyage en Galilée. D'un côté, en effet, les termes ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτούς, *comme ils cheminaient,* indiquent que c'est bien ici la continuation du même voyage, commencé dès IX, 51 ; de l'autre, la connaissance que nous avons de Marthe et Marie par Jean XI, ne permet pas de douter que le fait ne se soit passé en Judée, à Béthanie, près de Jérusalem. Hengstenberg a supposé que Lazare et ses deux sœurs avaient d'abord habité la Galilée et qu'ils étaient venus ensuite s'établir en Judée. Mais de l'automne au printemps suivant, l'intervalle est

bien court pour y placer un pareil changement de domicile. Jean XI, 2, Béthanie est appelée *le bourg de Marie et de Marthe*, expression qui suppose qu'elles habitaient là depuis longtemps. Cette solution est donc forcée. Il en est une autre plus naturelle. Jean X, nous trouvons l'indication d'une courte visite de Jésus en Judée au mois de décembre de cette année, pour la fête de la Dédicace. N'est-ce point alors qu'a eu lieu la visite racontée ici par Luc? Jésus aurait interrompu son voyage d'évangélisation pour se rendre à Jérusalem, peut-être pendant le temps que les soixante-dix disciples exécutaient leur mission préparatoire. Et il serait, après cette courte apparition dans la capitale, revenu se mettre à la tête de la caravane pour visiter les lieux où les disciples avaient annoncé sa venue. Luc lui-même ignorait certainement l'endroit où cette scène s'était passée *(dans un certain bourg)*; il nous transmet le fait comme il le trouvait consigné dans ses sources, ou comme il l'avait reçu de la tradition orale, sans indication de lieu plus précise. On s'était attaché à l'enseignement moral plutôt qu'aux circonstances extérieures. Il est remarquable que le théâtre de la parabole précédente soit précisément la contrée entre Jéricho et Jérusalem. Serait-ce là un second indice d'un voyage en Judée à cette époque?

Il faut se rappeler ici deux choses : 1. Que la tradition orale, d'où sont provenues nos rédactions écrites (à l'exception de celle de Jean), s'était formée immédiatement après le ministère du Sauveur, quand vivaient encore les acteurs du drame évangélique, et qu'elle était tenue à de grands ménagements relativement aux personnages qui y figuraient, surtout quand il s'agissait de femmes; de là l'omission de beaucoup de noms propres. 2. Que c'est l'évangile de Jean qui a rétabli ces noms dans l'histoire

évangélique, mais qu'au moment où Luc écrivait, cette espèce d'incognito durait encore.

V. 38-40 [1]. *La plainte de Marthe.* — C'est probablement cette expression indéterminée de Luc: *en un certain bourg,* que Jean veut préciser par celle-ci : *Béthanie, le bourg de Marie et de Marthe,* XI, 1, comme c'est à ces mots de Luc, v. 39 : *qui était assise aux pieds de Jésus,* qu'il paraît faire allusion dans ceux-ci: *mais Marie était assise dans la maison,* XI, 20. Toute la conduite de Marthe et de Marie, Jean XI, rappelle trait pour trait le caractère des deux sœurs, tel qu'il ressort de Luc X. — On a supposé que Marthe était la femme de Simon le lépreux (Matth. XXVI, 6; Marc XIV, 3), et qu'elle avait recueilli chez elle son frère et sa sœur. Tout cela est pure hypothèse. — Si les deux mots ἥ et καί, « *laquelle aussi* s'étant assise, » appartiennent réellement au texte, Luc fait entendre que Marie avait commencé par servir tout comme Marthe, mais que, cette tâche remplie, elle s'était *aussi* assise pour écouter, estimant à bon droit qu'avec un tel hôte l'essentiel était, non de servir, mais, avant tout, de se laisser servir. — Jésus était assis les pieds étendus en arrière (VII, 38). C'était donc derrière lui, à ses pieds, qu'elle s'était établie afin de ne perdre aucune de ses paroles. Le terme περιεσπᾶτο *(était distraite)*, v. 40, indique un tiraillement à la fois extérieur et moral. L'expression : ἐπιστᾶσα, *se tenant là,* surtout avec le δέ adversatif, *mais,* indique une suspension

[1] V. 38. ℵ B L Z Syr^{cur}: εν δε τω πορευεσθαι au lieu de εγενετο δε εν τω πορευεσθαι. — ℵ C L Z: οικιαν au lieu d'οικον. — ℵ* L Z omettent αυτης. — B omet εις.... αυτης. — V. 39. ℵ L* Z omettent η. — D It$^{aliq.}$ omettent και après η. — Au lieu de παρακαθισασα (T. R.), ℵ A B C L Z: παρακαθεσθεισα. — Au lieu de παρα, les mêmes: προς. — Au lieu de Ιησου, les mêmes : κυριου. — V. 40. Au lieu de κατελιπεν, 15 Mjj. : κατελειπεν. — D L Z: ειπον au lieu de ειπε.

subite de cette activité fiévreuse ; à la vue de Jésus et de sa sœur qui l'écoute avec bonheur, Marthe s'arrête, prend une pose hardie et adresse à celle-ci le reproche d'égoïsme, à Jésus celui de partialité impliqué dans ces mots : *ne te soucie-t-il pas?* Cependant par l'expression même dont elle se sert : κατέλιπε, *elle m'a laissée* (cette leçon est préférable à l'imparfait κατέλειπε), elle reconnaît que Marie avait jusqu'alors pris part au service. Dans le composé συναντιλαμβάνεσθαι, sont renfermées trois idées : se charger d'un fardeau (le moyen) pour un autre (ἀντί) et en le partageant avec lui (σύν).

V. 41-42 [1]. *La réponse.* — Jésus répond au reproche de Marthe par celui d'exagération dans l'activité qu'elle déploie. Si elle a tant de peine, c'est qu'elle le veut bien. Μεριμνᾷν, *s'inquiéter*, se rapporte à la préoccupation morale ; τυρβάζεσθαι, *tourbillonner*, à l'agitation extérieure. La répétition du nom de Marthe, dans l'allocution de Jésus, est destinée à la ramener doucement, mais fermement, de cette dissipation d'esprit à elle-même. La parole par laquelle Jésus justifie ce reproche est tout ensemble sérieuse et enjouée. Dans la leçon reçue : *il n'est besoin que d'une seule chose,* la pensée pourrait être : « un seul aliment suffit. » Mais comme ce n'est certainement pas une leçon de simplicité alimentaire que Jésus a voulu donner ici, il faudrait dans ce cas admettre une amphibologie, comme celle qui se trouve si souvent dans les paroles de Jésus (Jean IV, 31-34) : « Un seul aliment est suffisant pour le corps, comme un seul aussi est nécessaire à l'âme. » C'est probablement le sens de la leçon alex. : « *Il n'est besoin que de peu de chose* (pour le corps) *ou même d'une seule chose* (pour

[1] V. 41. ℵ B L It$^{aliq.}$ Vg. : ο κυριος au lieu de ο Ιησους. — ℵ B C D L : θορυβαζη au lieu de τυρβαζη. — V. 42. ℵ B L 2 Mnn. : ολιγων δε εστι χρεια η ενος au lieu de ενος δε εστι χρεια.

l'âme). » Il y a de la finesse dans cette leçon; trop peut-être. Elle a contre elle 15 Mjj., la Peschito et une grande partie des documents de l'Itala. Il est plus simple d'admettre que par l'expression : *une seule chose,* Jésus a voulu désigner l'aliment spirituel, la Parole divine, mais non sans faire allusion à la simplification de la vie matérielle qui résulte naturellement de la prépondérance accordée à un intérêt supérieur. L'expression ἀγαθὴ μερίς, *la bonne part*, fait allusion à la portion d'honneur dans le repas. Le pronom ἥτις, *laquelle comme telle,* fait ressortir le rapport entre l'excellence de cette portion et son inamissibilité pour celui qui l'a choisie et qui persévère dans ce choix. Dans cette apologie de la conduite de Marie est renfermée l'invitation à Marthe de l'imiter à l'instant même.

On a souvent envisagé les deux sœurs comme représentant deux côtés également légitimes de la vie chrétienne, la dévotion intérieure et l'activité pratique. Mais Marthe ne représente nullement l'activité extérieure, telle que la veut Jésus. Son agitation même prouve que la source de son travail n'est point pure et que son amour-propre d'hôtesse y a une plus large part qu'il ne faudrait. De l'autre côté, Marie ne représente pas non plus un quiétisme maladif qui aurait besoin d'être complété par le travail d'une vie active. Marie a servi aussi longtemps qu'il lui a paru utile de le faire. Après cela elle a compris aussi que, quand on a le privilége unique de posséder un Jésus sous son toit, il importe infiniment plus de chercher à recevoir qu'à donner. Du reste quelques mois plus tard (Jean XII, 3 et suiv.) Marie a bien montré que, lorsqu'il s'agissait d'agir, de donner, elle ne restait en arrière de qui que ce soit.

L'école de Tubingue a découvert dans ce récit des profondeurs inconnues jusqu'à elle: Dans le personnage de Marthe, Luc a prétendu stigmatiser le christianisme judaïsant, celui des œuvres lé-

gales; en la personne de Marie, il a exalté le christianisme de Paul, celui de la justification sans les œuvres et par la foi seule. De quelle préoccupation ne faut-il pas être dominé pour méconnaître à ce point la simplicité exquise de ce récit! — A supposer qu'il eût réellement une semblable origine, cette provenance dogmatique n'eût-elle pas infailliblement déteint sur le fond et sur la forme de la narration? Il arrivera un moment où ces appréciations de la critique moderne apparaîtront comme les aberrations d'une imagination délirante.

VI. — *La prière :* XI, 1-13.

Tout en avançant lentement, le Seigneur restait fidèle à ses habitudes de prière. Il ne se contentait pas de cette direction constante de l'âme vers son Père, à laquelle on réduit souvent le sens de ce mot : *prier sans cesse.* Il y avait dans sa vie des moments spéciaux, des actes positifs de prière. C'est ce que prouvent les mots suivants : *Lorsqu'il eut achevé de prier.* Ce fut à la suite d'un de ces moments qui avaient toujours assurément, pour ceux qui l'entouraient, quelque chose de solennel, qu'un de ses disciples, profitant de cette circonstance, réclama de lui une direction plus spéciale sur la prière. Holtzmann est assez juste pour ne pas envelopper ce préambule, v. 1, dans la réprobation générale dont la critique actuelle se permet de frapper ces courtes introductions de Luc. Il trouve une preuve d'authenticité dans ce détail si précis : « *Enseigne-nous à prier, comme aussi Jean l'a enseigné à ses disciples.* » C'est, selon lui, l'un des cas où la situation historique était expressément indiquée dans les *Logia.* — L'oraison dominicale, ainsi que les instructions sur la prière qui suivent, sont placées, chez Matthieu, dans le cours du sermon sur la montagne (ch. VI et VII). Gess pense que ce modèle de prière a bien pu être proposé deux fois. Pourquoi quelques mois après le sermon sur la montagne un disciple n'eût-il pas pu faire à Jésus la demande qui a engagé celui-ci à le

répéter? Et quant au contexte dans Matthieu, Luc XX, 47 prouve que la loquacité appartenait aussi bien aux habitudes de prière des pharisiens qu'à celles des païens. Il est vrai; mais la *prolixité*, à laquelle est opposée l'oraison dominicale dans le sermon sur la montagne, et par le moyen de laquelle l'adorateur espère obtenir l'exaucement, n'a rien à faire avec *l'ostentation devant les hommes* que Jésus stigmatise, Matth. VI, comme caractère de la justice pharisaïque. Et la répétition de ce type de prière, sans être impossible, est peu vraisemblable. C'est donc plutôt ici un de ces éléments nombreux, historiquement étrangers au contexte du discours sur la montagne, et qui se trouvent groupés dans cet exposé de la *justice nouvelle*. Les réflexions sur la prière, Matth. VII, appartiennent à un contexte tellement brisé, que, si les liaisons proposées par les exégètes montrent à la rigueur à quelle association d'idées le rédacteur a obéi en les plaçant à cet endroit, elles ne sauraient prouver que Jésus ait jamais pu enseigner de cette manière. Chez Luc, au contraire, la liaison des différentes parties de cet enseignement est aussi simple que l'occasion de l'enseignement lui-même est naturelle. Nous retrouvons ici les deux évangélistes tels que nous les connaissons : Matthieu enseigne, Luc raconte.

Ce récit comprend : 1° le modèle de la prière chrétienne (v. 1-4); 2° un encouragement à prier de cette manière, fondé sur la certitude de l'exaucement (v. 5-13).

1° V. 1-4[1]. *La norme de la prière.* — « *Et il arriva que, comme il était en prière en un certain lieu, lorsqu'il eut fini*

[1] V. 1. $\aleph^a\Delta$ quelques Mnn. Syr^{cur} It^{plerique} omettent και devant Ιωαννης. — V. 2. Les mots ημων εν τοις ουρανοις sont omis par $\aleph$BL quelques Mnn. Tert.; ils se lisent dans T. R. d'après 18 Mjj. presque tous les Mnn. Syr. It. — V. 3. Au lieu de ελθετω η βασιλεια σου, Grégoire de Nysse et Maximus Confessor paraissent avoir lu : ελθετω αγιον

de prier, un de ses disciples lui dit : Seigneur, enseigne-nous à prier, comme Jean aussi l'a enseigné à ses disciples. 2 *Et il leur dit : Quand vous priez, dites : Père, ton nom soit sanctifié ; ton règne vienne ;* 3 *donne-nous chaque jour notre pain suffisant ;* 4 *et remets-nous nos péchés, car nous-mêmes aussi nous remettons les dettes à quiconque nous doit ; et ne nous livre pas à la tentation.* » — On priait régulièrement chez les Juifs trois fois par jour. Jean avait conservé cet usage aussi bien que celui du jeûne (V, 33) ; et c'était sans doute en vue de cet exercice journalier qu'il avait donné une formule à ses disciples. — Dans ces mots : *Quand vous priez, dites,* le terme προσεύχεσθαι, *prier*, désigne l'état d'adoration, et le mot *dites,* la prière formulée. — Il est évident que cet ordre : *Quand vous priez, dites. . . .* ne signifie pas que ce formulaire doive être répété servilement à chaque acte de prière ; c'est le type dont l'empreinte doit se retrouver, mais d'une manière libre, variée, spontanée, dans toute prière chrétienne. Le caractère distinctif de ce formulaire, c'est *l'esprit filial,* qui se montre d'abord dans l'allocution : *Père,* puis dans l'objet et l'ordre des demandes. Des cinq demandes que comprend l'oraison dominicale dans Luc, deux se rapportent directement à la cause de Dieu ; elles sont en tête ; trois aux besoins de l'homme ; elles n'occupent que la seconde place. Cette priorité absolue donnée aux intérêts divins implique

πνευμα σου εφ' ημας και καθαρισατω ημας ; d'autres, avoir ajouté à la fin de la demande une explication comme celle-ci : τουτ'εστι το πνευμα αγιον. — BL quelques Mnn. Syr^{cur} It$^{aliq.}$ Vg. Tert. Aug. omettent les mots : γενηθητω... γης, que lit T. R. avec 19 Mjj. presque tous les Mnn. Syr^{sch} It^{plerique}. Tert. *(De Oratione)* les place entre la première et la seconde demande. — V. 3. Au lieu de ημων, Marcion paraît avoir lu σου. — V. 4. ℵBL quelques Mnn. Vg. Orig. Cyrill. Tert. Aug. omettent les mots αλλα.... πονηρου, que lit T. R. avec 17 Mjj. presque tous les Mnn. Syr. It^{plerique}.

un dépouillement de nous-mêmes, un amour et un zèle célestes, qui ne sont point naturels à l'homme, et qui supposent chez nous un vrai cœur d'enfant de Dieu, que les intérêts de son Père céleste préoccupent avant tout. Après s'être ainsi oublié, et comme perdu en Dieu, le chrétien revient à lui-même ; mais, comme c'est en Dieu qu'il se retrouve, il ne se retrouve pas seul. Il se contemple comme membre de la famille de Dieu, et il dit désormais : *nous,* et non pas : *moi. L'esprit fraternel* devient, dans la seconde partie de sa prière, le complément de l'esprit filial qui a dicté la première ; l'intercession se confond avec la supplication personnelle. L'oraison dominicale n'est donc autre chose que le sommaire de la loi mis en pratique ; et ce sommaire, réalisé de la sorte dans l'intimité du cœur, passera naturellement de là dans la vie entière.

Il paraît certain, par les Mss., que, dans le texte de Luc, l'allocution doit être réduite au seul mot : *Père.* Les mots suivants : *qui es aux cieux,* sont une glose tirée de Matthieu, mais conforme sans doute à la teneur réelle de la parole du Seigneur. Dans ce titre de *Père,* s'exprime le double sentiment de la soumission et de la confiance. Ce nom ne se trouve dans l'A. T. qu'Es. LXIII, 16 (comp. Ps. CIII, 13) et n'est employé que par rapport à l'ensemble de la nation. L'Israélite pieux se sentait le serviteur de Jéhovah, non son enfant. La relation filiale que le croyant soutient avec Dieu repose sur l'incarnation et la révélation du Fils. Luc X, 22 : « *Celui à qui le Fils veut le faire connaître...* » Comp. Jean I, 12.

Les deux premières demandent se rapportent, non au croyant lui-même ou au monde qui l'entoure, mais à l'honneur de Dieu ; c'est l'enfant de Dieu qui prie. Wetstein a réuni un grand nombre de passages analogues à ces deux demandes, tirés des formulaires juifs. L'A. T. lui-même est

rempli de textes semblables. Mais l'originalité de cette première partie de l'oraison dominicale n'est pas dans les mots; elle est dans le sentiment filial qui s'exprime ici au moyen de ces termes déjà connus. — Le *nom de Dieu* désigne non son essence ou sa révélation, comme on le dit souvent, mais plutôt la notion quelconque de Dieu, que porte dans sa conscience celui qui l'adore, son reflet dans l'âme des créatures. Voilà pourquoi ce nom n'habite d'une manière complète que dans un seul être, celui qui est l'image adéquate de Dieu et qui seul le connaît parfaitement; celui dont Dieu dit, Ex. XXIII, 21 : « *Mon nom est en lui.* » Voilà pourquoi ce nom peut devenir plus saint qu'il ne l'est, *être sanctifié, rendu* saint. Que de notions indignes de Dieu et de son caractère ne règnent pas encore parmi les hommes! L'enfant de Dieu lui demande d'affirmer énergiquement son caractère saint, dans la conscience des hommes, afin que toute impure idolâtrie, grossière ou subtile, aussi bien que tout pharisaïsme formaliste, tombe à jamais, et que tout être humain s'écrie avec les Séraphins, dans le saisissement de l'adoration : *Saint, saint, saint* (Es.VI)! L'aor. impératif indique une série d'actes par lesquels ce résultat doit se produire.

Une fois la sainte image de Dieu resplendissant au fond des cœurs, le règne de Dieu peut s'y établir. Car Dieu n'a besoin que d'être bien connu, pour régner. Le terme de *règne de Dieu* désigne un état de choses extérieur, social, mais qui résulte d'un changement intérieur et individuel. Cette demande exprime le soupir de l'enfant de Dieu après cette humanité réconciliée et sanctifiée au sein de laquelle la volonté du Père s'accomplira sans opposition. L'aor. ἐλθέτω, *vienne,* comprend toute la série des faits historiques, qui amèneront cet état de choses. Ces impératifs, qui

se succèdent dans l'oraison dominicale avec une énergique brièveté, expriment la certitude de l'exaucement.

La troisième demande : « *Que ta volonté. . . ,* » qui se lit dans le T. R. d'après plusieurs Mss., est certainement une importation de Matthieu. Il n'est pas possible de découvrir un motif pour lequel tant de Mss. l'auraient retranchée dans Luc. Chez Matthieu, elle formule si admirablement l'état de choses qui résultera de l'établissement du règne de Dieu dans l'humanité, qu'il n'y a pas à douter qu'elle n'appartienne à l'oraison dominicale, telle que Jésus l'a prononcée. La position de cette demande entre les deux précédentes dans un passage de Tertullien peut provenir ou de ce qu'elle a été diversement interpolée dans Luc, ou de ce que, en vertu du sens eschatologique que l'on donnait au terme de *règne de Dieu*, on croyait devoir terminer la première partie de la prière par la demande qui se rapportait à cet objet.

V. 3. De la cause de Dieu, l'adorateur passe aux besoins de la *famille* de Dieu. La relation est celle-ci : « Et pour que nous puissions travailler nous-mêmes à cette œuvre divine dont nous te demandons l'avancement, donne-nous, pardonne-nous, etc. » — Pour servir Dieu, avant tout il faut vivre. Les Pères ont en général compris le terme de *pain* dans un sens spirituel : *le pain de vie* (Jean VI). Mais le sens littéral nous paraît ressortir avec évidence de la nature très-générale de cette prière, qui exige au moins une demande relative à l'entretien de la vie présente. Jésus, qui vivait avec ses apôtres des dons journaliers de son Père, comprenait par expérience, mieux peut-être que bien des théologiens, le besoin que ses disciples éprouveraient d'une telle prière. Aucun indigent n'hésitera sur le sens à donner à cette demande. — Le mot ἐπιούσιος est étranger au grec profane et sacré. Il paraît, dit Origène, avoir été formé

par les évangélistes. On peut le faire dériver de ἔπειμι, *être imminent*, d'où le participe ἡ ἐπιοῦσα (ἡμέρα), *le jour qui vient* (Prov. XXVII, 1; Act. VII, 26 et ailleurs). Il faudrait traduire, dans ce sens : « Donne-nous chaque jour *le pain du lendemain.* » C'était certainement le sens que donnait à cette demande l'évangile des Hébreux, où ce mot était rendu, au rapport de Jérôme, par לחם מחר, *le pain de demain.* Partant du même sens grammatical d'ἐπιούσιος, Athanase l'explique : « Le pain du siècle à venir. » Mais ces deux sens sont alambiqués, le second surtout. Le premier n'est guères compatible avec Matth. VI, 34 : « *Ne vous inquiétez pas du lendemain ; le lendemain aura soin de ce qui le regarde.* » Comp. Ex. XVI, 19 et suiv. Il vaut donc mieux envisager ἐπιούσιος, comme un composé du subst. οὐσία, *essence, existence, biens.* Sans doute ἐπί perd ordinairement son ι quand il est composé avec un mot commençant par une voyelle. Mais il y a de nombreuses exceptions à cette règle. Ainsi, ἐπιεικής, ἐπίουρος (Homère), ἐπιορκεῖν, ἐπιετής (Polybe). Et dans ce cas-ci, l'irrégularité est motivée par l'opposition tacite qui existe entre ce mot et le composé analogue περιούσιος, *superflu.* « Donne-nous chaque jour le pain *suffisant pour l'existence*, non le superflu. » Cette expression, ainsi comprise, répond très-exactement à celle des Proverbes (XXX, 8) : לחם חקי, *le pain de mon ordinaire*, littéralement : *le pain de ma ration,* dans laquelle le terme חק, *statutum,* est tacitement opposé au *superflu*, περιούσιον, qui est le désir secret du cœur humain ; et c'est cette expression biblique, dont Jésus s'est probablement servi en araméen, qui doit servir à expliquer la nôtre. Du fait remarquable que les deux évangélistes emploient une même expression grecque, du reste tout à fait inusitée, on a conclu à la dépendance de l'un des évangélistes par rapport à l'autre ou à celle de tous deux par rapport à un

document *grec* commun. Mais les différences très-considérables que nous observons entre les deux rédactions de l'oraison dominicale, chez Luc et Matthieu, renferment précisément l'une des réfutations les plus décisives de ces deux hypothèses. Quel écrivain se serait permis d'apporter volontairement et arbitrairement de pareilles modifications au texte d'un formulaire qui commençait par ces mots : « *Quand vous priez, dites...* » Les différences doivent être, ici plus encore que partout ailleurs, involontaires. Il faut donc admettre que ce terme grec commun a été choisi, pour rendre l'expression araméenne, au moment où la tradition orale primitive a été reproduite en grec pour les nombreux Juifs, parlant cette langue, qui habitaient Jérusalem et la Palestine (Act. VI, 1 et suiv.). Cette traduction, une fois fixée dans la tradition orale, a passé de là dans nos évangiles. — Au lieu de *chaque jour*, Matthieu dit : σήμερον, *aujourd'hui*. L'expression de Luc par sa généralité même ne répond pas aussi bien au sentiment de la supplication réelle et actuelle. La forme de Matthieu est donc préférable. Outre cela, Luc emploie le prés. δίδου, qui, en relation avec le terme *chaque jour*, doit désigner l'acte permanent : « Donne-nous *constamment* le pain de *chaque jour*. » L'aor. δός, dans Matthieu, en rapport avec le terme *aujourd'hui*, désigne l'acte unique et momentané, ce qui vaut mieux. — Quelle réduction des exigences humaines à leur *minimum*, sous les deux rapports de la qualité (le pain) et de la quantité (suffisant pour chaque jour)!

V. 4. Le plus profond sentiment de l'homme, après celui de sa dépendance quant à son existence elle-même, c'est celui de sa culpabilité ; et la première condition pour pouvoir agir dans le sens indiqué par les premières demandes, c'est d'être déchargé de ce fardeau par le pardon. Car c'est sur le pardon que repose l'union de l'âme avec Dieu.

Au lieu du terme de *péchés,* Matthieu emploie, dans le premier membre, celui de *dettes.* Tout devoir envers Dieu négligé constitue en effet une dette acquittable par une peine. — Dans la seconde proposition Luc dit : *Car aussi nous-mêmes* (αὐτοί). . . ; Matthieu : *Comme aussi nous. . .* L'idée d'une imprécation contre nous-mêmes, en cas de refus de pardon de notre part vis-à-vis de celui qui nous a offensé, pourrait peut-être se trouver dans la formule de Matthieu, mais non dans celle de Luc. Celle-ci ne renferme pas même la notion d'une condition; elle exprime simplement un *motif* tiré de la manière dont nous agissons nous-mêmes dans notre humble sphère. Il faut sans doute comprendre ce motif dans le même sens que celui du v. 13 : « *Si vous qui êtes mauvais savez donner des dons excellents à vos enfants. . .* » Tout mauvais que nous soyons, nous usons cependant *nous-mêmes* du droit de grâce qui nous appartient, en remettant les dettes à ceux qui nous doivent; combien plus toi, Père, qui es la bonté même, n'useras-tu pas du tien envers nous? » Et c'est probablement aussi le sens dans lequel nous devons comprendre le *comme aussi* de Matthieu. La seule différence est que, ce que Luc allègue comme motif *(car aussi),* Matthieu le donne comme point de comparaison *(comme aussi).* — L'expression très-absolue de Luc : *Nous remettons à quiconque nous doit,* suppose le croyant vivant déjà dans cette sphère de charité que Jésus vient créer sur la terre et qui a été posée en principe dans le sermon sur la montagne. On pourrait appliquer le terme employé par Jésus uniquement aux dettes matérielles : « Remets-nous nos péchés, car nous aussi, dans nos relations terrestres, nous nous relâchons de nos droits envers nos débiteurs indigents. » Ainsi s'expliquerait bien chez Luc l'emploi du mot *péchés* dans le premier membre, et du terme ὀφείλοντι, *débiteur,* dans le second. Cette nuance

délicate se trouverait effacée dans la forme de Matthieu. Il est possible, cependant, que par le : *quiconque nous doit,* dans Luc, il faille entendre non seulement les débiteurs proprement dits, mais aussi quiconque nous a offensé. Le παντί s'explique peut-être plus facilement dans ce sens large de ὀφείλοντι. — Cette parole supposant le chrétien toujours pénétré jusqu'à la fin (*chaque jour,* v. 3) du sentiment de ses péchés, a fait encourir à l'oraison dominicale le déplaisir des frères de Plymouth, qui l'envisagent comme une prière formulée en vue d'un état plus juif que chrétien. Mais comp. 1 Jean I, 9, qui s'applique certainement à des croyants : « *Si nous confessons. . .* » — L'absence de toute allusion au sacrifice de Jésus-Christ pour le pardon des péchés est une preuve bien frappante de l'authenticité parfaite de ce formulaire, soit dans Luc, soit dans Matthieu. Si Luc en particulier y eût le moins du monde mis du sien, comment aucune expression empruntée à la dogmatique de l'épître aux Romains ne se fût-elle glissée sous sa plume?

Au sentiment de ses fautes passées se rattache chez le chrétien celui de sa faiblesse et la crainte des fautes à venir. Il passe donc naturellement des péchés à effacer au péché à éviter. Car il sent bien que la sanctification est l'édifice à bâtir sur le fondement du pardon. Le mot *tenter* se prend dans deux sens dans l'Ecriture : mettre l'être libre en position de se décider entre le bien et le mal, entre l'obéissance et la révolte; c'est dans ce sens que Dieu tente : « *Dieu tenta Abraham* » (Gen. XXII, 1); — ou bien : pousser intérieurement au mal, faire paraître le péché sous un jour si séduisant, que l'être faible et abusé finit par s'y livrer; c'est ainsi que tente Satan et que, d'après Jacq. I, 13, Dieu *ne peut tenter.* Ce qui rend difficile l'intelligence de cette dernière demande, c'est que ni l'un ni l'autre de ces deux sens du mot *tenter* ne paraît convenir ici. S'agit-

il du sens favorable, comment demander à Dieu de nous épargner des épreuves qui peuvent être nécessaires au développement de notre être moral et à la manifestation de sa glorieuse puissance en nous (Jacq. I, 3)? S'il s'agit du sens défavorable, n'est-ce pas faire injure à Dieu, que de lui demander de ne pas accomplir envers nous un acte décidément mauvais, diabolique en soi? La solution de ce problème dépend de la question de savoir qui est l'auteur des tentations prévues. Or, la seconde partie de la demande, dans Matthieu : *mais délivre-nous du malin,* ne laisse pas de doute sur ce point. L'auteur des tentations auxquelles se rapporte cette demande, n'est pas Dieu, mais Satan. L'expression : ῥῦσαι ἀπό, *arracher à,* est un terme militaire, qui désigne la délivrance d'un prisonnier tombé au pouvoir de l'ennemi. L'ennemi, c'est le malin, qui dresse ses piéges sur le chemin des fidèles. Ceux-ci, conscients du danger qu'ils courent, ainsi que de leur ignorance et de leur faiblesse, demandent à Dieu de les préserver des piéges de *l'adversaire.* On a donné au mot εἰσφέρειν les sens de : *exposer à,* ou de : *abandonner dans;* ces traductions ne répondent pas à l'énergie du terme grec : *pousser dans, livrer à.* Dieu, sans doute, ne pousse pas au mal; mais il lui suffit de retirer sa main, pour que nous nous trouvions livrés à la puissance de l'ennemi. C'est le παραδιδόναι, *livrer*, dont parle Paul Rom. I, 24. 26-28, et par lequel se manifeste sa colère contre les païens. Il punit alors le péché, celui de l'orgueil en particulier, par le plus rigoureux des châtiments, le péché. Pour cela, il suffit à Dieu de ne plus agir, de ne plus nous garder; et l'homme, livré à lui-même, tombe au pouvoir de l'ennemi (2 Sam. XXIV, 1. Comp. avec 1 Chron. XXI, 1). Voilà ce que sent profondément le fidèle; de là cette prière : « Que je ne fasse rien dans ce jour qui te force à retirer de moi ta main un seul

instant et à me livrer à l'un des piéges que le malin sèmera sur mon chemin. Maintiens-moi dans la sphère où règne ta volonté sainte et où le malin n'a pas accès[1]. » —Le second membre : *mais délivre-nous. . .*, est, dans Luc, une interpolation tirée de Matthieu. Sans cette fin, la prière n'est pas réellement fermée comme elle doit l'être. Matthieu est donc encore ici plus complet que Luc. — La doxologie par laquelle nous terminons l'oraison dominicale, ne se trouve dans aucun Ms. de Luc et manque dans les plus anciens documents de Matthieu. C'est un appendice dû à l'usage liturgique de ce formulaire, et qui a été ajouté dans le texte du 1er évangile, le plus ordinairement employé dans la lecture publique.

L'oraison dominicale, surtout sous la forme de Matthieu, nous offre un tout complet composé de deux séries ascendantes et en quelque sorte parallèles. — Nous croyons avoir constaté : 1. Que c'est Luc qui nous a conservé de la manière la plus fidèle la situation dans laquelle fut enseignée cette prière-modèle, mais que c'est Matthieu qui nous en a conservé la teneur de la manière la plus complète et la plus exacte. Il n'y a, quoi qu'en pense M. Gess, aucune contradiction entre ces deux résultats. 2. Que les deux rédactions ne peuvent provenir ni l'une de l'autre, ni toutes deux d'un document commun. Bleek lui-même se voit forcé d'admettre ici une source particulière pour chaque évangéliste. Comment croire possibles, en effet, dans un tel document, les retranchements capricieux auxquels se serait livré Luc, ou les additions arbitraires que se serait permises Matthieu? Holtzmann pense que Matthieu a amplifié le formulaire des *Logia* reproduit par Luc, dans le but d'élever le nombre des demandes au chiffre (sacré) de *sept*. Mais : *a)* La division en *sept* demandes est une fiction; elle ne répond ni à la symétrie évidente des deux parties de la prière, composées cha-

[1] C'est ce qu'un homme pieux exprimait en ces termes, dans lesquels il paraphrasait cette demande : « Si l'occasion de pécher se présente, fais que le désir ne se trouve pas en moi; si le désir est là, fais que l'occasion ne se présente point. »

cune de *trois* demandes, ni au vrai sens de la dernière demande, qu'il faudrait, contre toute raison, partager en deux. *b)* Les parties que Matthieu possède seul, ont une parfaite vraisemblance interne. — On a conclu de ces différences que ce formulaire n'était pas encore employé dans le culte de la primitive église. Si cet argument était valable, il s'appliquerait aussi à la formule d'institution de la sainte Cène; ce qui est insoutenable. La formule de l'oraison dominicale s'était conservée, d'abord, comme tout le reste de l'histoire évangélique, par le moyen de la tradition orale; elle est ainsi restée sujette à des modifications secondaires, et celles-ci ont tout simplement passé dans les premières rédactions écrites, auxquelles ont puisé nos écrivains syn.

2° V. 5-13. *L'efficacité de la prière.* — Après avoir indiqué aux siens les objets essentiels de leur prière, Jésus les encourage à prier ainsi par l'assurance de l'efficacité de cet acte. Il la prouve : 1° par un exemple, celui de l'ami indiscret (v. 5-8); 2° par l'expérience commune (v. 9 et 10); 3° par la bonté paternelle de Dieu (v. 11-13).

V. 5-8[1]. — Cette parabole est propre à Luc. Holtzmann dit : « Tirée de Λ. » Mais pourquoi, dans ce cas, Matthieu l'a-t-il omise, lui qui reproduit de Λ et les versets précédents et les suivants (VII, 7-11)? — La phrase reste suspendue après le v. 7. C'est comme si l'ami importuné réfléchissait à ce qu'il doit faire. Son amitié hésite. Mais une circonstance le décide : la persévérance, poussée jusqu'à l'impudence (ἀναιδεία), de son ami qui ne cesse de crier et de heurter. La construction du v. 7 n'est pas en accord avec celle par laquelle avait commencé la parabole, v. 5. Il y avait deux manières d'exprimer la pensée : Ou de dire : « *Lequel d'entre vous* aura un ami et lui dira. . . et [si] celui-ci lui répond... [ne persistera pas, jusqu'à ce que]...»

[1] V. 5. ADKMPRΠ plusieurs Mnn. Itplerique : ερει au lieu de ειπη. — V. 6. 14 Mjj. 100 Mnn. Syrsch omettent μου, que lit T. R. avec ℵABLX la plupart des Mnn. Syrcur It. — V. 8. Les Mss. se partagent entre οσων (alex.) et οσον (byz.)

Ou de dire : « *Si l'un de vous* a un ami et lui dit. . . , et que celui-ci lui réponde... [néanmoins] je vous déclare...» Jésus commence par la première forme, qui prend plus directement à partie chaque auditeur, et il continue (v. 7) par la seconde, qui convient mieux pour une exposition aussi prolongée. La leçon εἴπῃ peut s'expliquer par le εἴπῃ qui suit v. 7, comme la leçon ἐρεῖ par les futurs qui précèdent. La première a plus d'autorités en sa faveur. Le sens de l'image des *trois pains* ne doit pas être demandé à l'allégorie; il doit résulter de l'ensemble du tableau. L'un des pains est pour l'étranger, le second pour l'hôte, qui doit se mettre à table avec lui; le troisième sera la réserve. L'idée de la pleine suffisance (ὅσων χρήζει) est la vraie application à faire de ce détail.

V. 9 et 10[1]. « *Et moi, je vous dis : Demandez, et il vous sera donné; cherchez, et vous trouverez; heurtez, et il vous sera ouvert;* 10 *car quiconque demande, reçoit, et celui qui cherche, trouve, et à celui qui heurte, il sera ouvert.* » — Le v. 9 formule l'application de l'exemple précédent; toutes les images paraissent empruntées à cet exemple. Cela est évident pour celle de *heurter*. L'expression *demander* fait probablement allusion aux cris de l'ami en détresse, et celle de *chercher*, à ses efforts pour trouver la porte dans la nuit, ou pour essayer de l'ouvrir. La gradation de ces images renferme l'idée d'une énergie croissante en face des obstacles qui se multiplient. — Ce précepte, Jésus l'avait appris par son expérience personnelle (III, 21. 22).

Le v. 10 confirme l'exhortation v. 9 par l'expérience journalière. Le futur *il sera ouvert,* qui contraste avec les deux présents : *reçoit, trouve,* provient de ce que, dans ce cas, ce n'est pas le même individu qui, comme dans les

[1] V. 9. Les Mss. se partagent, ainsi qu'au v. 10, entre ανοιχθησεται et ανοιγησεται (le second probablement tiré de Matthieu).

deux autres, accomplit les deux actes successifs. L'ouverture de la porte dépend de la volonté d'une autre personne. — Comment ne pas admirer ici le compte-rendu de Luc qui, par le lien qu'il établit entre ce précepte et l'exemple précédent, rend si heureusement compte du choix des images employées par le Seigneur et en fait ressortir tout l'à-propos? Chez Matthieu, au contraire, cette parole se trouve placée au milieu d'une série de préceptes, à la fin du sermon sur la montagne, détachée de la parabole qui en explique les images; elle fait l'effet d'une corolle privée de sa tige et gisant là où le vent l'a fait tomber. Qui pourrait hésiter entre les deux narrations?

V. 11-13[1]. « *Quel père, parmi vous, quand son fils lui demande un pain, lui donnera une pierre? ou encore, quand il lui demande un poisson, lui donnera un serpent au lieu de poisson?* 12 *ou encore, quand il lui demande aussi un œuf, lui donnera un scorpion?* 13 *Si donc vous, qui êtes mauvais, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père céleste donnera-t-il le Saint-Esprit à ceux qui le lui demandent.* » — Sans doute, il arrive quelquefois dans les relations humaines que la maxime du v. 10 ne trouve pas son application. Mais, dans une relation paternelle et filiale, telle que celle où nous a placés le modèle donné au commencement, le succès est certain. C'est un père que prie le fidèle, et, en le priant conformément au

[1] V. 11. ℵDLX 6 Mnn. Vg. Or.: τις au lieu de τινα. — 11 Mjj. 50 Mnn. It. Vg. lisent εξ devant υμων. — Or. Epiph. omettent ο devant υιος. ℵL 1 Mn. It$^{aliq.}$ Vg. omettent ο υιος. — Tous les Mjj. lisent, devant και, ει au lieu de η que lit T. R. avec quelques Mnn. seulement. — V. 12. ℵBL quelques Mnn.: η και au lieu de η και εαν. — V. 13. ℵDKMXΠ plusieurs Mnn.: οντες au lieu de υπαρχοντες. — CU plusieurs Mnn. Vss. ajoutent υμων après πατηρ. — ℵLXSyr. It^{plerique} omettent ο devant εξ ουρανου. — L 8 Mnn. Vg.: πνευμα αγαθον au lieu de πνευμα αγιον.

modèle donné, il est sûr de ne lui demander que des choses qu'un tel père ne peut refuser à son enfant et à la place desquelles il ne saurait lui en donner d'autres nuisibles ou seulement moins précieuses. La fin du morceau nous ramène ainsi au point de départ : le titre de *père* donné à Dieu et le caractère filial de celui qui prie dans l'oraison dominicale. Δέ, *or,* se rapporte à l'*a fortiori* dans la certitude, que nous venons de formuler. La leçon de quelques alex. : τίς. . . ὁ υἱός ou υἱός, « *quel fils* demandera à son père, » ferait appel au sentiment des enfants, chez les auditeurs; il faut évidemment y préférer la leçon τίνα. . . , « *quel père,* à qui son fils demandera, » par laquelle Jésus en appelle au cœur des pères dans l'assemblée. — Les trois aliments énumérés par Jésus paraissent au premier coup d'œil choisis au hasard. Mais, comme le fait remarquer M. Bovet[1], des pains, des œufs durs et des poissons frits, ce sont là précisément les éléments ordinaires d'un dîner de voyageur en Orient. Matthieu omet le troisième; Luc ne l'a certainement pas ajouté de son chef. La correspondance entre pain et pierre, poisson et serpent, œuf et scorpion, saute aux yeux. Tout est pittoresque, plein d'à-propos, exquis dans l'enseignement de Jésus, jusqu'aux plus minutieux détails. — Ἐπιδιδόναι : transmettre *de la main à la main.* Ce terme, non répété au v. 13, renferme cette idée : « Quel père *aura le courage* de mettre dans la main. . . ? »

La conclusion, v. 13, se tire par un nouveau raisonnement *a fortiori;* et l'argumentation est encore renforcée par les mots : *vous qui êtes mauvais.* La leçon ὑπάρχοντες, « *se trouvant être* mauvais, » paraît mieux en rapport avec le contexte que ὄντες, *étant* (qui est tiré de Matthieu, où la leçon ne varie pas). Ὑπάρχειν désigne l'état de fait comme

[1] Voir le charmant passage, *Voyage en Terre-Sainte*, p. 362, 6e édition.

point de départ de l'activité supposée. — *Illustre testimonium de peccato originali,* dit avec raison Bengel. — La leçon des alex., qui omettent ὁ devant ἐξ οὐρανοῦ, permettrait de traduire : *donnera du ciel.* Mais il n'existe pas de raison dans le contexte qui eût pu engager Luc à mettre ainsi en relief ce régime. *Du ciel* dépend donc du mot *Père,* et la forme grecque intraduisible ne peut s'expliquer que par la notion verbale de *donner* à introduire entre le substantif et son régime : « le Père *qui donne* du ciel. » — Au lieu de : *le Saint-Esprit*, Matthieu dit : *de bonnes choses;* et de Wette accuse Luc de l'avoir corrigé dans un sens spiritualiste. Il aurait ainsi fait ici juste le contraire de ce qu'on lui a imputé VI, 20! N'est-il donc pas de toute évidence que Luc a puisé tout ce morceau dans une source propre? Quant à la valeur intrinsèque des deux expressions, celle de Matthieu est plus simple, moins didactique; celle de Luc s'harmonise peut-être mieux avec la portée élevée de l'oraison dominicale, point de départ du morceau. L'emploi du simple δώσει (au lieu d'ἐπιδώσει, v. 12) vient de ce qu'il ne s'agit plus de donner de la main à la main.

Nous envisageons ce morceau comme l'un de ceux où l'originalité et l'excellence des sources de Luc ressortent dans tout leur jour, quoique la comparaison de Matthieu nous paraisse indispensable pour rétablir dans leur teneur complète les paroles du Seigneur.

VII. — *Le blasphème des pharisiens :* XI, 14-36.

Nous avons déjà fait observer (voir à VI, 11) le synchronisme remarquable qui existe entre les accusations provoquées en Galilée par les guérisons sabbatiques et celles que suscite, vers la même époque, à Jérusalem la guérison de l'impotent (Jean V). Il existe une corrélation semblable entre l'accusation plus grave encore de complicité avec Béel-

zébul, que l'on élève contre Jésus à l'occasion des guérisons de démoniaques, et cette injure qui lui est adressée à Jérusalem, aux fêtes des Tabernacles et de la Dédicace : « *Tu es un Samaritain, tu as un démon!* » (Jean VIII, 48); « *Il a un démon et il déraisonne!* » (X, 20.) Matthieu (ch. XII) et Marc (ch. III) placent cette accusation et la réponse de Jésus beaucoup plus tôt, dans la première partie du ministère galiléen. L'accusation peut et doit s'être répétée souvent. La comparaison de Jean parlerait en faveur du récit de Luc. — Deux paroles émanées de la foule provoquent le discours suivant : l'accusation de complicité avec Béelzébul (v. 15) et la demande d'un signe dans le ciel (v. 16). Il semble au premier coup d'œil que ce soient là deux paroles simplement juxtaposées. Mais il n'en est rien. La seconde est destiné à offrir à Jésus le moyen de se justifier de l'inculpation terrible renfermée dans la première : « Opère un miracle dans le ciel, cette sphère exclusivement divine, et nous reconnaîtrons alors que c'est Dieu qui agit par toi, et non Satan. » Cette demande part en apparence d'une disposition favorable à Jésus. Mais comme ceux qui la lui adressent comptent sur l'impuissance où il se trouvera de satisfaire à ce postulat, ce qui résultera, selon eux, de cette épreuve, sera une condamnation sans appel. Ces derniers sont donc, en réalité, les plus mal intentionnés. Et c'est bien ainsi que le texte de Luc les représente. Matthieu isole les deux questions et juxtapose simplement les deux discours qui y répondent (XII, 22 et suiv.; 38 et suiv.) : ainsi disparaît la liaison significative que nous venons de faire ressortir. Il est difficile de comprendre comment Holtzmann et d'autres modernes peuvent ne voir dans cette relation, établie par Luc, qu'un échantillon de sa « manière [arbitraire] de relier les morceaux détachés dans les *Logia* (A). »

Ce morceau renferme : 1° l'indication du fait qui a donné lieu aux deux discours suivants (v. 14-16) ; 2° le premier discours en réponse à l'accusation v. 15 (v. 17-26) ; 3° un épisode prouvant l'impression profonde produite sur le peuple par ce discours (v. 27 et 28) ; 4° le second discours en réponse au défi jeté à Jésus v. 16 (v. 29-36).

1° V. 14-16[1]. — Ἦν ἐκβάλλων : *il était occupé à chasser.* Le terme κωφός, *obtus*, peut signifier *sourd* ou *muet ;* d'après la fin du verset, il désigne ici le mutisme. Sur l'expression *démon muet,* voir t. I, p. 540. Bleek conclut avec raison de ce terme même, que le mutisme était de nature psychique, non organique. — La construction : ἐγένετο — ἐλάλησεν, révèle une source araméenne. — L'accusation v. 15 est mentionnée deux fois par Matthieu : IX, 32, à l'occasion d'un possédé sourd, mais sans que Jésus y réponde ; puis XII, 22, qui est le passage parallèle au nôtre ; ici le possédé est muet *et aveugle.* Ces deux miracles ne seraient-ils qu'un seul et même fait dont le récit serait emprunté la première fois (Matth. IX) aux *Logia*, la seconde (Matth. XII) au Proto-Marc, ainsi que paraît le penser Holtzmann, obéissant en cela à la conséquence de son système ? Mais dans ce cas il se trouverait que les *Logia,* la collection des *discours,* aurait contenu le fait sans le discours, et que le Proto-Marc, l'écrit proprement *historique,* aurait contenu le discours sans le fait : étrange anomalie, il faut en convenir ! Marc III, cette accusation est mise en relation avec la démarche des frères de Jésus, qui viennent se saisir de lui, parce qu'ils ont entendu dire qu'il est *hors de lui,* qu'il est fou (III, 21, ὅτι ἐξέστη). Cette expression est à peu près sy-

[1] V. 14. Και αυτο ην manque dans ℵ B L 7 Mnn. Syr$^{cur.}$ — A C L X 6 Mnn. : εκβληθεντος au lieu d'εξελθοντος. D It$^{aliq.}$ présentent ce verset sous une forme assez différente. — V. 15. A D K M X Π 40 Mnn. lisent ici un long appendice tiré de Marc III, 23.

nonyme de celle de *possédé* (Jean X, 20). D'après cette accusation, c'était donc comme possédé lui-même par le prince des démons, que Jésus aurait eu le pouvoir d'expulser les démons inférieurs. A ce point de vue, le ἐν, *par,* devant le nom Béelzébul, a un sens plus énergique qu'il ne semble au premier coup d'œil. Il signifie non seulement : par l'autorité de, mais : par Béelzébul lui-même, habitant personnellement en Jésus. — Ce nom donné à Satan se présente dans tous les documents de Luc et dans presque tous ceux de Matthieu avec la terminaison *bul;* et c'est certainement là la vraie leçon. Il est probable cependant que ce terme provient du nom hébreu *Bahal-Zébub, Dieu des mouches*, divinité qui, d'après 2 Rois I et suiv., était adorée à Hékron, ville des Philistins, et que l'on peut comparer au Ζεὺς Ἀπόμυιος des Grecs. L'invocation de ce Dieu devait sans doute préserver la contrée du fléau des mouches. Par mépris, les Juifs appliquèrent ce nom à Satan, tout en en modifiant la dernière syllabe de manière à lui faire signifier : *Dieu du fumier (Bahal-Zébul).* C'est là l'explication de Lightfoot, Wetstein, Bleek, etc. — Ceux qui élèvent cette accusation sont, dans Luc, *quelques-uns* d'entre les nombreuses personnes présentes, dans Matthieu (IX, 34; XII, 24) *les pharisiens*, dans Marc (III, 22) *des scribes descendus de Jérusalem.* Cette dernière indication de Marc s'accorderait avec le synchronisme que nous avons constaté, à l'égard de cette accusation, entre Luc et Jean.

La demande d'un signe dans le ciel (v. 16) est mentionnée deux fois dans Matthieu : XII, 38, et XVI, 1. Il n'est point impossible qu'elle se soit répétée plusieurs fois (comp. Jean VI, 30). Elle répondait à la tendance dominante de l'esprit israélite, la recherche des miracles, le σημεῖα αἰτεῖν (1 Cor. I, 22). Nous en avons déjà expliqué la portée dans le cas présent. Chez Jean elle signifie plus

spécialement : « Montre-toi supérieur à Moïse. » Sous ces diverses formes c'était toujours la répétition de la troisième tentation (πειράζοντες, le *tentant*). Combien en effet Jésus ne devait-il pas être tenté d'accepter ce défi et de confondre ainsi, par un acte de puissance éclatant, l'accusation perfide qu'il voyait s'élever contre lui !

2° *Le premier discours :* v. 17-26. — Il se divise en deux parties : Jésus réfute cette explication blasphématoire de ses guérisons (v. 17-19) ; il en donne la vraie explication (v. 20-26).

V. 17-19. « *Mais lui, connaissant leurs pensées, leur dit : Tout royaume divisé contre lui-même est dévasté, et une maison s'écroule sur l'autre.* 18 *Et de même, si Satan est divisé contre lui-même, comment son royaume subsistera-t-il? — puisque vous dites que c'est par Béelzébul que je chasse les démons.* 19 *Et si, moi, je chasse les démons par Béelzébul, vos fils, par qui les chassent-ils? C'est pourquoi ils seront eux-mêmes vos juges.* » — Dans les versets 17 et 18, Jésus fait appel au bon sens de ses auditeurs : il est bien peu naturel de supposer que le diable se combatte lui-même. On pouvait lui répondre, il est vrai, que Satan n'expulsait par lui ses suppôts que pour l'accréditer d'autant mieux, lui, son Messie. Jésus ne paraît pas avoir supposé cette objection. En tout cas, la suite y répondrait ; le diable peut retirer l'esprit diabolique, mais non le remplacer par l'Esprit saint. Διανοήματα, *leurs pensées*, désigne le fond mauvais caché derrière de telles paroles (v. 15 et 16). Les mots : « *Et une maison s'écroule sur l'autre,* » paraissent n'être dans Luc que le développement du ἐρημοῦται, *est dévasté :* la ruine des familles, comme conséquence de la discorde civile. Chez Matthieu et Marc, ils renferment évidemment un nouvel exemple, parallèle au précédent. Ce sens est aussi possible dans Luc, en faisant

dépendre le régime ἐπὶ οἶκον, non de πίπτει, mais de διαμερισθείς : « *Et de même la maison divisée contre la maison tombe.* » — Le εἰ δὲ καί, v. 18, signifie ici : *Et tout de même si...* Dans l'appendice : *puisque vous dites,* se révèle un profond sentiment d'indignation. Cette forme frappante rappelle celle de Marc (III, 30) : « *Parce qu'ils* disaient : Il a un esprit impur. » Les deux tournures analogues s'étaient fixées dans la tradition (comp. V, 24 et parall.; voir aussi à XIII, 18). Mais leur forme assez différente prouve que l'un des évangélistes n'a point copié l'autre.

Par cette première réponse Jésus a simplement mis le bon sens de son côté. Il enfonce maintenant plus avant le tranchant acéré de sa logique : v. 19. Si l'accusation élevée contre lui est fondée, ses adversaires doivent imputer aussi à beaucoup des fils d'Israël le même pacte avec Satan. Nous savons, par le N. T. et par Josèphe, qu'il y avait dans ce temps de nombreux exorcistes juifs qui faisaient métier de chasser les démons pour de l'argent (Act. XIX, 13 : « *Certains d'entre les exorcistes juifs ambulants...* » Comp. Josèphe, *Antiq.* VIII, 2, 5[1]). Le Talmud parle aussi de ces exorcistes, qui faisaient de David, guérissant Saül par ses chants, leur patron, et de Salomon l'inventeur de leurs incantations : « Ils prennent des racines, enfument le ma-

[1] « J'ai vu un de mes compatriotes, nommé Eléazar, qui a délivré, en présence de Vespasien et de ses fils, des tribuns et d'autres militaires, des personnes possédées de démons. Voici comment il les guérissait. Approchant des narines du possédé son anneau sous le chaton duquel était renfermée l'une des racines indiquées par Salomon, il la lui faisait flairer, et faisait ainsi sortir peu à peu le démon par les narines. L'homme alors tombait à terre, et l'exorciste ordonnait au démon de ne pas rentrer en lui, tout en prononçant le nom de Salomon et les formules composées par ce sage. Voulant convaincre les assistants de la puissance qu'il exerçait et

lade, lui font une infusion d'eau; et l'esprit s'enfuit. » (*Tanch.* f. 70, 1). Ce sont ces gens-là que Jésus désigne par l'expression : *vos fils.* Plusieurs Pères ont pensé qu'il voulait parler de ses propres apôtres, qui opéraient aussi des guérisons semblables; mais le raisonnement n'eût eu aucune valeur vis-à-vis des Juifs; car ils n'auraient pas hésité à appliquer aux guérisons des disciples l'explication par laquelle ils venaient de stigmatiser celles du maître. De Wette, Meyer, Néander donnent au mot *fils* le sens qu'il a dans l'expression : *fils des prophètes,* celui de *disciples.* Mais est-il bien prouvé que ces exorcistes fissent des études dans les écoles rabbiniques? N'est-il pas plus simple d'expliquer ce terme *vos fils* dans ce sens : « Vos propres compatriotes, votre chair et votre sang, que vous ne songez point à renier, mais dont vous tirez gloire au contraire, quand ils accomplissent des œuvres de puissance analogues aux miennes. Ils ne font pas des signes dans le ciel; et pourtant vous ne suspectez pas leurs guérisons. Ils vous confondront donc devant le tribunal divin en vous convainquant d'avoir porté contre moi un jugement que vous auriez dû à bien plus forte raison leur appliquer. » Quel contraste n'y avait-il pas en effet entre la lutte franche et ouverte que Jésus soutenait avec les esprits malfaisants qu'il expulsait, et les manipulations suspectes auxquelles se livraient ces exorcistes; entre la pleine restauration physique et morale qu'apportait sa parole aux malades guéris par lui, et les

la leur rendre palpable, Eléazar plaçait aussi là une coupe ou un bassin pleins d'eau et ordonnait au démon de renverser le vase, en sortant du possédé, et de fournir par là aux témoins la preuve qu'il avait réellement quitté cet homme. Cela ayant eu lieu, la science et la sagacité de Salomon furent manifestes pour chacun. » Comp. *Bell. Jud.* VII, 6, 3, où la racine magique indiquée, une espèce de *rue* (πήγανον), est appelée *Baara*, du nom de la vallée où on la recueillait avec des peines infinies, près de la forteresse de Machéronte.

demi-guérisons, le plus souvent suivies de rechutes, qu'opéraient ces gens! Les guérisons incomplètes, les attribuer à Dieu, et les guérisons parfaites, les rapporter au diable, quelle logique!

V. 20-26. Après avoir réfuté par ce nouvel argument *ad hominem* la supposition de ses adversaires, Jésus donne la vraie explication de ses guérisons, en opposant le tableau d'une de ces expulsions qu'il accomplit (v. 20-22) à celui d'une guérison opérée par les exorcistes (v. 23-26).

V. 20-22. « *Or si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, le règne de Dieu est donc venu sur vous.* 21 *Aussi longtemps que l'homme fort, bien armé, garde sa maison, tout ce qu'il a est en sûreté.* 22 *Mais que l'homme plus fort, survenant, le dompte, il lui ôte son armure en laquelle il se confiait et distribue ses dépouilles.* » — Le v. 20 tire la conclusion (δέ, *or;* ἄρα, donc) des raisonnements précédents et forme la transition aux deux tableaux suivants. Dans cette parole se trahit une indignation concentrée: « Qu'ils y prennent garde! Le règne de Dieu, qu'ils attendent, il est déjà là sans qu'ils s'en doutent, et c'est sur lui que tombent leurs blasphèmes. Ils s'imaginent qu'il viendra avec fracas; et il est arrivé plus vite et autrement qu'ils ne pensaient; il les a *atteints* (ἔφθασεν). » Le régime ἐφ'ὑμᾶς, *sur vous*, a un sens menaçant. Puisqu'ils se mettent en guerre avec lui, c'est un ennemi qui les a surpris et qui va les écraser. Le terme *le doigt de Dieu* convient admirablement au contexte. Le bras est le siége et l'emblème naturel de la force; et le doigt, la plus petite partie du bras, est le symbole de la facilité avec laquelle agit cette force; Jésus veut dire : « Pour moi, je n'ai qu'à lever le doigt, pour que les démons abandonnent leur proie. » Ces victoires si aisées prouvent que Satan a désormais trouvé son vainqueur, et que maintenant Dieu commence réellement à

régner. Ce mot plein de majesté dévoile aux adversaires la grandeur de l'œuvre qui s'accomplit et ce qu'a de tragique l'attitude hostile qu'ils prennent envers elle. Au lieu de *par le doigt de Dieu,* Matthieu dit : *par l'Esprit de Dieu ;* et Weizsäcker, toujours en faveur de l'hypothèse d'un document commun, suppose que Luc a remplacé à dessein ce terme qui semblait mettre Jésus sous la dépendance du Saint-Esprit. Cette modification serait l'indice d'un changement survenu dans l'intuition de la personne de Christ, entre la composition de Matthieu et celle de Luc. Que ne peut-on pas prouver avec une telle critique ! N'est-il pas plus simple de reconnaître, avec Bleek, dans le terme figuré de Luc la forme originaire de la parole de Jésus, qui aura été remplacée par l'expression abstraite, mais équivalente au fond, de Matthieu? — Marc omet les deux v. 19 et 20. Pourquoi l'eût-il fait, s'il eût eu sous les yeux le même document que les autres?

Les v. 21 et 22 sont comme l'illustration de la pensée du v. 20 : Le château-fort de Satan est pillé; ce fait prouve que Satan est vaincu et que *le règne de Dieu est venu.* Un guerrier fort et bien armé veille à la porte de sa forteresse. Tant qu'il est dans cette position (ὅταν), tout est bien tranquille (ἐν εἰρήνῃ) dans son repaire; ses captifs restent enchaînés et son butin (σκῦλα) est en sûreté. Ce guerrier, c'est Satan (l'art. ὁ fait allusion à une personnalité unique et déterminée) ; son château, c'est ce monde, qui jusqu'ici a été sa propriété assurée. Son armure, ce sont les puissants moyens d'influence dont il dispose. Son butin, ce sont avant tout, dans le contexte, ces possédés, monuments palpables de sa domination sur l'humanité, et, dans une application plus large, cette humanité elle-même, qui porte, joyeuse ou gémissante, les chaînes du péché. Mais un guerrier, supérieur en force, est apparu

sur la scène du monde ; et dès ce moment tout est changé. Ἐπάν, *dès que,* exprime le caractère brusque et tranché de cette succession de pouvoir, en opposition à ὅταν, *aussi longtemps que*, qui convenait à l'époque de sécurité. Cet homme plus fort est Jésus (l'art. ὁ fait aussi allusion à cette personnalité déterminée). Lui seul peut réellement piller le château du prince de ce monde. Pourquoi? Parce que seul il a commencé par le vaincre en combat singulier. Cette victoire, dans une lutte personnelle, était la condition préalable de la prise de possession de la terre. On ne peut douter que, comme le reconnaissent Keim et Weizsäcker, Jésus ne pense ici à la scène de la tentation. Ce triomphe spirituel est le fondement de l'établissement du règne de Dieu sur la terre et de la destruction de celui de Satan. Dès qu'un homme peut dire en face au prince de ce monde : « Tu n'as rien en moi » (Jean XIV, 30), l'homme *plus fort*, vainqueur de l'homme *fort,* est là ; et le pillage de sa demeure commence. Ce pillage, ce sont avant tout les guérisons de possédés, qu'opère Jésus. Ainsi s'explique la facilité avec laquelle il accomplit les actes par lesquels il arrache ces malheureux aux puissances malfaisantes et les rend à Dieu, à eux-mêmes et à la société humaine. Toutes les images de ce tableau sont évidemment empruntées à Esaïe XLIX, 24. 25, où Jéhovah lui-même remplit le rôle de libérateur que Jésus s'attribue ici.

V. 23-26[1]. « *Celui qui n'est pas avec moi, est contre moi ; et celui qui n'assemble pas avec moi, disperse.* 24 *Lorsque l'esprit impur est sorti d'un homme, il parcourt des lieux*

[1] V. 24. ℵ^{c}BLXZ quelques Mnn. It$^{aliq.}$ lisent τοτε après ευρισκον. — Les Mss. se partagent entre ευρισκον et ευρισκων, et au v. 25 entre ελθον et ελθων. — V. 25. ℵ^{c}BCLRΓ 12 Mnn. It$^{aliq.}$ lisent σχολαζοντα après ευρισκει (tiré de Matthieu). — V. 26. Les Mss. se partagent entre εισελθοντα et ελθοντα.

arides, cherchant du repos; et n'en trouvant pas, il dit : Je retournerai dans la maison d'où je suis sorti. 25 *Et, étant venu, il la trouve balayée et ornée.* 26 *Alors il s'en va et prend avec lui sept autres esprits plus méchants que lui; et étant entrés ils y demeurent, et le dernier état de cet homme devient pire que le premier.* » — La relation entre le v. 23 et les versets précédents et suivants a été trouvée par de Wette et Bleek si obscure qu'ils ont renoncé à l'expliquer. En soi, l'image est claire. C'est celle d'une troupe qui a été dispersée par une ennemi victorieux, et que son chef travaille à rassembler, après avoir mis l'ennemi en fuite; mais de faux alliés entravent plutôt qu'ils n'accélèrent ce rassemblement. Est-il si difficile de comprendre le rapport de cette image au contexte? La troupe dispersée, c'est l'humanité que Satan a vaincue; le chef qui la rassemble, c'est Jésus; les alliés apparents, qui ont l'air de combattre pour la même cause que lui, mais qui en réalité dispersent avec Satan, ce sont les exorcistes. N'ayant pas vaincu pour eux-mêmes le chef du royaume des ténèbres, ils ne peuvent expulser qu'en apparence ses suppôts; en réalité, ils ne font, par ces prétendus exploits, qu'affermir l'état de choses précédent et maintenir le règne de l'ancien maître du monde. C'est ce que va prouver le tableau suivant. Dans les trois ἐμοῦ, *moi,* du v. 23, ressort l'importance décisive du rôle de Jésus dans l'histoire de l'humanité; il est la personnification du règne de Dieu; son apparition est l'avénement d'un nouveau pouvoir. Les expressions σκορπίζειν, *disperser,* et συνάγειν, *rassembler,* se trouvent réunies, comme ici et dans le même sens, Jean X, 13-16.

Les deux versets suivants sont l'illustration de la parole v. 23, comme les v. 21 et 22 étaient celle de la déclaration v. 20. C'est une espèce d'apologue décrivant poétiquement une guérison opérée par les moyens qu'emploient les exor-

cistes, et dont le but est de montrer comment combattre Satan, en dehors de Christ, son unique vainqueur, c'est travailler pour lui et contre Dieu; comp. le cas inverse, IX, 49. 50. L'exorciste a exercé son art; l'esprit impur a lâché sa proie, évacué sa demeure qu'on lui a momentanément rendue intolérable. Mais il manque deux choses à cette guérison pour qu'elle soit réelle et durable. D'abord l'ennemi n'a pas été vaincu, lié; il n'a été qu'expulsé et il reste libre, libre de courir le monde, peut-être de revenir. Jésus, lui, renvoyait les esprits malfaisants dans leur prison, l'abîme, d'où ils ne pouvaient plus sortir jusqu'au jugement (VIII, 31; IV, 34). Puis la maison évacuée n'est point occupée par un nouvel hôte qui en puisse fermer l'entrée à l'ancien. Jésus, lui, ne se contente pas d'expulser le démon; il ramène l'âme à son Dieu; il remplace l'esprit impur par le Saint-Esprit. Autant une rechute est impossible après une guérison de ce genre, autant elle est probable, imminente, dans le premier cas. Chaque trait du tableau dans lequel Jésus dépeint cet état de choses, déborde d'ironie. L'esprit chassé s'en va *par des lieux arides*. Cette expression étrange était probablement empruntée aux formules d'exorcisme. On renvoyait l'esprit au désert, séjour présumé des mauvais esprits (Tobie VIII, 3; Baruch IV, 35). C'est à cette idée que se rapportait également l'envoi symbolique du bouc au désert *pour Azazel*, le prince des démons. — Mais l'esprit malfaisant, après avoir quelque temps rôdé, se prend à regretter son ancien domicile; il se demande s'il ne lui conviendrait pas d'y rentrer. Il est si sûr de n'avoir pour cela qu'à vouloir, qu'il s'écrie avec une gaîté sarcastique : Je retournerai *dans ma maison*. Au fond, il sait fort bien qu'il n'a point cessé d'en être le propriétaire; un propriétaire n'est dépossédé qu'autant qu'il est remplacé. Avant tout il se décide à faire une re-

connaissance. Etant venu, il reconnaît que la maison est disponible (σχολάζοντα, Matthieu). Il trouve mieux encore : L'exorciste a travaillé avec tant de succès, que la maison a repris un air de propreté, d'ordre et de confort tout à fait satisfaisant, depuis son départ. Bien loin donc d'être fermée à l'esprit malin, elle n'est que mieux disposée pour le recevoir. Jésus veut décrire par là la restauration des facultés physiques et mentales, obtenue par les demi-guéririsons qu'il stigmatise. Il y a donc là de nouveau une belle œuvre de dévastation à accomplir — Satan n'en sait pas faire d'autre, — mais il ne s'agit pas cette fois de la faire à demi. Et pour cela il faut du renfort. D'ailleurs c'est une fête; il faut des amis. L'esprit malin s'en va chercher un nombre de compagnons suffisant pour achever l'œuvre interrompue. Ceux-ci ne se font pas prier, et la bande joyeuse se précipite dans sa demeure. Cette fois, on y peut compter, il ne manquera rien à la destruction physique, intellectuelle et morale du possédé. C'est dans cet état que Jésus avait rencontré le démoniaque de Gergésa (VIII, 29) et probablement aussi Marie-Madelaine (VIII, 2). Ainsi s'expliquent, dans ces deux cas, les termes de *légion* (VIII, 30) et de *sept démons* (VIII, 2), qui sont l'un et l'autre l'expression symbolique d'un état désespéré, résultant d'une ou de plusieurs rechutes. — Rien de plus clair que ce contexte, de plus frappant que ce tableau, où il nous est impossible de distinguer complètement ce qui appartient à l'idée ou à l'image. Jésus est ainsi parvenu à renvoyer aux exorcistes, prônés par ses adversaires, le reproche d'être les auxiliaires de Satan, que l'on avait osé élever contre lui. Faut-il nous étonner de l'enthousiasme excité dans la multitude par ce discours et de l'exclamation de cette femme, dans laquelle éclate ce sentiment d'admiration?

3° V. 27-28[1]. *L'incident.* — « *Et il arriva, comme il disait ces choses, qu'une femme de la foule, élevant la voix, lui dit : Bienheureux le sein qui t'a porté et les mamelles qui t'ont allaité!* 28 *Mais Jésus dit : Bienheureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la gardent!* » — Peut-être, comme Marie-Madelaine, cette femme avait-elle fait elle-même l'expérience de ces deux espèces de guérisons que venait d'opposer Jésus. Dans tous les cas, vivant dans un milieu où se passaient fréquemment des scènes de ce genre, elle n'avait pas eu la même peine à saisir ces images que nous, qui y sommes si étrangers. — Jésus, dans sa réponse, ne nie ni n'affirme le bonheur de celle qui lui a donné le jour. Tout dépend de savoir si elle se rangera dans la classe de ceux desquels seuls il affirme le bonheur. La vraie leçon paraît être μενοῦνγε ; μενοῦν : « il y a un bonheur sans doute ; » γε (particule de restriction comme toujours) : « *du moins* pour ceux qui. . . »

Ce court récit ne porte-t-il pas en lui-même le sceau de sa réalité historique? Il est entièrement propre à Luc et suffit pour démontrer l'originalité de la source à laquelle tout ce morceau a été puisé. Car cet incident ne pouvait former une narration à lui seul ; il devait faire partie du récit de la scène entière.

Le tableau allégorique v. 24 et suiv. est placé par Matthieu dans un endroit tout différent, et de manière à lui donner une tout autre application (XII, 43 et suiv.). Les mots qui le terminent: « *Et il en sera ainsi de cette génération mauvaise,* » prouvent qu'il est appliqué, dans cet évangile, au peuple juif collectivement. La possession ancienne était l'esprit d'idolâtrie; celle d'aujourd'hui, sept fois pire, est l'orgueil rabbinique, le formalisme et l'hypocrisie pharisaïques, qui dominent le peuple au milieu de son zèle monothéiste. Le châtiment qui le frappera, sera sept fois plus sévère que celui dont fut frappé le peuple qui fut emmené en captivité au temps de Jérémie. Cette application est assurément grande et belle.

[1] V. 28. Les Mss. se partagent entre μενουνγε (T. R.) et μενουν (alex.). — 8 Mjj. 15 Mnn. It. omettent αυτον après φυλασσοντες.

Mais elle force à séparer entièrement, comme le fait le premier évangile, ce tableau, v. 24-26, du précédent, v. 21, 22, qui, dans Matthieu comme dans Luc, ne peut se rapporter qu'aux guérisons de possédés; et cependant ces deux tableaux sont incontestablement le pendant l'un de l'autre. Gess comprend, dans Matthieu, l'application de cette parole au peuple juif dans un tout autre sens. La première guérison serait l'élan enthousiaste du peuple pour Jésus dans les commencements du ministère galiléen; la rechute se rapporterait à la froideur qui avait suivi et forcé Jésus à enseigner en paraboles. Mais nulle part Jésus ne fait une allusion aussi marquée à cette crise, qui n'était probablement pas arrivée à la conscience du peuple. Ne vaudrait-il pas mieux, dans ce sens, appliquer la première guérison à l'effet puissant produit par Jean-Baptiste? « Vous avez voulu *un moment*, dit Jésus lui-même, vous réjouir à sa lumière » (Jean V, 35). En tout cas, ce qui a conduit Matthieu à faire du second tableau un apologue national, au lieu de lui laisser son application démonologique et individuelle, c'est l'intercalation, immédiatement auparavant, de la parole relative au blasphème contre le Saint-Esprit, parole qui suit aussi dans Marc le tableau de la lutte de *l'homme fort* et de *l'homme plus fort*. Lorsqu'après cette parole si grave, Matthieu revient au tableau (omis par Marc) de l'esprit qui reprend possession de son domicile abandonné, il doit nécessairement lui donner une tout autre portée que celle qu'il a dans Luc. La supériorité du récit de Luc ne peut paraître douteuse à celui qui a saisi l'admirable enchaînement de ce discours et le sens frappant de toutes les images dont Jésus s'est servi pour composer ces deux tableaux. Quant à la vraie position de la parole sur le blasphème contre le Saint-Esprit, cette question sera discutée au ch. XII.

4° V. 29-36. *Le second discours.* — C'est la réponse à la demande qui a été adressée à Jésus d'opérer un miracle venant du ciel (v. 16). Strauss ne pense pas que Jésus ait pu revenir à une question aussi secondaire après l'inculpation excessivement grave dont il venait d'être l'objet. Nous avons déjà montré la relation qui existe entre ces deux sujets. Ce miracle venant du ciel était réclamé de Jésus comme l'unique moyen de se laver du soupçon de compli-

cité avec Satan. Dans la première partie de sa réplique, Jésus parle du seul signe de ce genre qui sera accordé au peuple (v. 29-32); dans la seconde, de la pleine suffisance de ce signe pour quiconque a l'œil de l'âme ouvert pour le contempler (v. 33-36).

V. 29-32 [1]. *Le signe du ciel.* — « *Comme le peuple se rassemblait en foule, il se mit à leur dire : Cette génération est méchante; elle demande un signe, et il ne lui en sera pas donné d'autre que celui de Jonas.* 30 *Car comme Jonas fut un signe pour les Ninivites, ainsi le Fils de l'homme en sera un pour cette génération.* 31 *La reine du Midi se lèvera au jugement avec les hommes de cette génération et les condamnera, parce qu'elle est venue des extrémités de la terre pour entendre la sagesse de Salomon; et voici, il y a ici plus que Salomon.* 32 *Les hommes de Ninive se lèveront au jugement avec cette génération et la condamneront, parce qu'ils se sont repentis à la prédication de Jonas; et voici, il y a ici plus que Jonas.* » — Pendant la scène précédente, une foule de plus en plus nombreuse était accourue; et c'est devant elle que Jésus rend le témoignage suivant contre l'incrédulité nationale. Dans le πονηρά, *méchante*, il y a une allusion à l'esprit diabolique qui avait dicté la demande d'un signe (πειράζοντες, v. 16). — Le point de comparaison entre Jonas et Jésus paraît, à première vue, n'être, dans Luc, que le fait de leur prédication, tandis que, Matthieu XII, 39. 40, c'est évidemment la délivrance miraculeuse de l'un et la *résurrection* de l'autre. M. Colani conclut de ce contraste que Matthieu a matérialisé cette comparaison, que Jésus avait énoncée dans un sens purement moral

[1] V. 29. 5 Mjj. répètent γενεα après αυτη, lisent ζητει au lieu d'επιζητει et omettent les mots του προφητου (tirés de Matthieu). — V. 32. 12 Mjj. 80 Mnn. Syr^{sch} It. lisent Νινευειται au lieu de Νινευι.

(Luc)[1]. Mais il ne faut pas oublier que Jésus dit dans Luc, aussi bien que dans Matthieu : « Le Fils de l'homme *sera* (ἔσται) un signe, » par où il ne peut désigner sa prédication et son apparition actuelles, le futur devant se rapporter à un fait à venir, fait qui ne peut être que le miracle entièrement exceptionnel de sa résurrection. On demande à Jésus un signe ἐξ οὐρανοῦ, *venant du ciel*, v. 16. Sa résurrection, dans laquelle aucun intermédiaire humain n'intervient et où la force divine apparaît seule, satisfait pleinement et satisfait seule à ce postulat. C'est ce caractère que fait ressortir Pierre dans les Actes II, 24. 32; III, 15, etc. : « *Dieu* a ressuscité Jésus. » Jean II, 19 Jésus répond à une demande semblable par l'annonce du même fait. La pensée dans Luc et dans Matthieu est donc exactement la même : « C'est comme miraculeusement échappé à la mort que Jonas s'est présenté aux Ninivites pour les appeler à prévenir le danger qui les menaçait; c'est comme ressuscité que j'annoncerai (par mes envoyés) le salut aux hommes de cette génération. » Quel est celui des deux textes qui reproduit le plus exactement la réponse du Seigneur? Mais notre passage peut être le parallèle de Matth. XVI, 4, où la forme est celle de Luc. Quant à la teneur de Matth. XII, 39. 40, elle doit être authentique. On n'eût pas mis dans la bouche de Jésus l'expression : *trois jours et trois nuits,* après que Jésus n'était resté qu'un jour et deux nuits dans le tombeau.

Mais comment ce signe et cette prédication qui l'accompagnera, seront-ils reçus? C'est à cette idée nouvelle que se rapportent les v. 31 et 32. Des deux exemples que Jésus rappelle ici, Matthieu place celui des Ninivites le premier, celui de la reine de Séba le second. Luc suit l'ordre inverse.

[1] *Jésus-Christ et les croyances messianiques*, etc., p. 111.

Il est aisé de reconnaître encore cette fois la supériorité du texte de Luc. 1. L'ordre de Matthieu a été déterminé par la tendance naturelle à rapprocher l'exemple des Ninivites de ce qui vient d'être dit de Jonas. 2. L'ordre de Luc présente une excellente gradation : tandis que la sagesse de Salomon a suffi pour attirer de si loin la reine de Séba, Israël demande qu'à la sagesse infiniment supérieure de Jésus soit ajouté un signe du ciel. C'est déjà grave. Mais il y aura pis : tandis que les païens de Ninive se sont convertis à la voix de Jonas réchappé de la mort, Israël, à la vue de Jésus ressuscité, ne se convertira point. — Comp. sur la reine du Midi 1 Rois X, 1 et suiv. *Séba* paraît avoir été une partie de l'Arabie-Heureuse, aujourd'hui l'Hyémen. Ἐγερθήσεται, *se lèvera* de sa tombe au jour du grand réveil, *en même temps que* les Juifs (μετά, *avec;* non : *contre*), de telle sorte que l'aveuglement de ceux-ci paraîtra dans tout son jour par le contraste avec l'empressement et la docilité de cette païenne. Il y a certainement dans le mot ἀνδρων, « les *hommes* de cette génération, » un contraste avec sa qualité de femme. En effet, ce terme ἄνδρες, *hommes,* ne reparaît pas dans l'exemple suivant, où *cette génération* n'est plus comparée à une femme. Peut-être le choix de ce premier exemple a-t-il été inspiré à Jésus par l'incident qui venait d'avoir lieu, v. 27. 28. — Le terme ἀναστήσονται, v. 32, *ressusciteront,* indique un degré de vie déjà plus avancé que ἐγερθήσονται *(se réveilleront)*. Ces morts ne se lèvent pas de leurs tombes, comme la reine de Séba ; ils sont déjà là debout devant le tribunal, comme témoins à charge. Comme tout est dramatique dans la parole de Jésus! Et quelle variété dans les moindres détails de ses tableaux!

V. 33-36[1]. *L'œil spirituel.* — « *Personne, après avoir*

[1] V. 33. ℵ B C D U Γ plusieurs Mnn. Syr. It[aliq.] omettent δε après ουδεις. — Au lieu de κρυπτον que lit T. R. avec quelques Mnn., tous

allumé une lampe, ne la place en un lieu caché ou sous le boisseau ; mais il la met sur le chandelier, afin que ceux qui entrent voient la lumière. 34 *L'œil est la lampe du corps ; lorsque ton œil est sain, tout ton corps est lumineux ; mais dès qu'il est malade, ton corps est ténébreux.* 35 *Prends donc garde que la lumière qui est en toi, ne soit ténèbres.* 36 *Si donc tout ton corps est lumineux, n'ayant aucune partie ténébreuse, il sera lumineux tout entier comme lorsque rayonne sur toi la clarté d'une lampe.* » — Christ, voilà le *signe du ciel* que Dieu fera resplendir dans le monde. C'est la lampe qui éclaire la maison. Dieu ne l'a pas allumée pour permettre qu'on la relègue dans un coin obscur ; il la mettra sur un chandelier pour la faire resplendir aux yeux de tous ; et c'est ce qu'il fera par la résurrection. Κρυπτήν, un endroit retiré, sous le divan, par ex. (VIII, 16) ; τὸν μόδιον, non *un* boisseau, mais *le* boisseau ; il n'y en a qu'un dans la maison, qui sert alternativement de mesure, de plat, de porte-lampe [1]. — Mais il en est de ce signe par rapport à notre âme, comme d'une lampe relativement à notre corps, v. 34. A la lumière qui brille au dehors, doit correspondre dans l'individu l'organe destiné à la percevoir, et qui est ainsi comme la lampe *du dedans*. De l'état de cet organe dépend le plus ou moins de lumière que nous recevons du luminaire extérieur et dont nous jouissons réellement. Dans le corps, cet organe, qui fait de la lumière extérieure la lumière de tout le corps, du pied, de la main, etc., c'est l'œil ; tout dépend donc de

les autres documents lisent κρυπτην. — Les Mss. se partagent entre το φεγγος (T. R.) et το φως (alex.), qui paraît tiré de VIII, 16. — V. 34. 6 alex. ajoutent σου après οφθαλμος (le premier). — ℵ B D L Δ It. Vg. omettent ουν après οταν. — K L M Χ Π quelques Mnn. It$^{aliq.}$: εσται au lieu d'εστιν. — K M U Χ Π 50 Mnn. It^{plerique} ajoutent εσται après σκοτεινον. — V. 36. D Syr^{cur} It^{plerique} omettent tout ce verset.

[1] M. F. Boyet, *Voyage en Terre-Sainte*, p. 312.

l'état de cet organe. Pour l'âme, c'est — Jésus ne le dit pas, il nous le laisse deviner — c'est *le cœur*, καρδία; comp. Matth. VI, 21 et 22. Intelligence, volonté, tout l'être spirituel est éclairé par la lumière divine que perçoit le cœur. Chaque mouvement de droiture est accompagné d'un dégagement de lumière pour l'âme entière. Ἁπλοῦς, *simple;* d'où ici : qui est dans son état originaire, normal; πονηρός, *dépravé,* d'où : malade, selon le sens de la locution πονηρῶς ἔχειν, *se porter mal.* Si les Juifs étaient droits de cœur, ils percevraient le signe divin mis sous leurs yeux, aussi facilement que la reine du Midi et les Ninivites ont perçu le signe moins brillant placé devant eux; mais leur cœur est pervers; cet organe est malade; voilà pourquoi le signe brille et brillera en vain à leurs regards. La lumière du dehors ne deviendra point lumière *en eux.*

V. 35. Il s'agit donc pour chacun de veiller avec le plus grand soin sur l'état de cet organe précieux. Si l'œil n'est pas illuminé, quel membre le sera dans le corps? Le pied, la main n'agiront que dans une nuit profonde. Ainsi des facultés de l'âme quand le cœur est détourné du bien. — V. 36. Mais quel contraste ne forme pas avec cet état celui d'un être qui ouvre en plein son cœur à la vérité, son œil spirituel à l'éclat de la lampe allumée par Dieu même! Pour échapper à la tautologie qui semble exister entre les deux membres de ce verset, il suffit de mettre, dans la première proposition, l'accent sur ὅλον, *tout entier*, et, dans la seconde, sur φωτεινόν, *lumineux*, tout en rattachant étroitement à ce mot les suivants, comme son commentaire : *lumineux comme quand. . .* La position même des mots ne permet pas d'autre explication grammaticale que celle-là; et elle conduit à ce sens : « Quand, par le fait de la limpidité de ton œil, ton corps tout entier sera imprégné de lumière sans qu'il y ait plus en toi la moindre trace d'obscu-

rité, alors le phénomème qui s'opérera en toi sera semblable à ce qui a lieu pour ton corps quand il se trouve placé sous le rayonnement d'un foyer lumineux. » Jésus veut dire que de l'intérieur de l'homme parfaitement sanctifié rayonne une splendeur qui glorifie l'homme extérieur comme lorsqu'il est illuminé du dehors. C'est la gloire comme résultat de la sainteté. Le phénomène décrit ici par Jésus n'est autre que celui qui s'était réalisé en lui lors de sa propre transfiguration et qu'il applique maintenant à tous les croyants. Des paroles telles que 2 Cor. III, 18 et Rom. VIII, 29, seront toujours le meilleur commentaire de ce sublime passage, que Luc seul nous a conservé et qui clôt si parfaitement ce discours.

Bleek, n'ayant point saisi le sens de cette parole ni de tout ce morceau en général, accuse Luc de l'avoir placé sans raison en cet endroit, et préfère la place qu'il occupe dans Matthieu, au milieu du sermon sur la montagne, à la suite de cette maxime : « Là où est votre trésor, là aussi sera votre cœur. » Sans doute ce contexte de Matthieu prouve, comme nous l'avons reconnu, que l'œil de l'âme, dans la pensée de Jésus, c'est le cœur. Mais ce qui trouble la pureté de cet organe, n'est point seulement, comme cela résulterait du contexte de Matth. VI, la cupidité. C'est le péché en général, la perversité du cœur ennemi de la lumière ; et c'est précisément cette application plus générale que nous trouvons dans Luc. Ce passage a été placé dans le sermon sur la montagne, ainsi que tant d'autres, par association d'idées, plutôt que par réminiscence historique. Le contexte de Luc, dès XI, 14 jusqu'à v. 36, est irréprochable. D'un côté l'accusation et la demande des ennemis de Jésus, v. 15. 16, de l'autre l'exclamation enthousiaste de la femme croyante, v. 27. 28, fournissent à Jésus les points de départ de ces deux tableaux opposés, celui de l'aveuglement croissant qui aboutit à la nuit totale, et celui de l'illumination graduelle qui conduit à la gloire parfaite. On peut apprécier, d'après cela, la justesse de ce jugement de Holtzmann : « Il n'est pas possible de rattacher simplement et naturellement cette parole sur la lumière au discours sur Jonas. »

VIII. — *Le déjeûner chez un pharisien :* XI, 37-XII, 12.

Conformément à la relation établie par Luc lui-même (XII, 1), nous réunissons en un seul tout les deux morceaux XI, 37-54 et XII, 1-12. C'est ici, quant à la Galilée, le point culminant de la lutte entre Jésus et le parti pharisien. Ce moment a pour pendant, en Judée, les scènes racontées Jean VIII-X. L'arrière-plan du conflit qui va suivre, est toujours l'accusation odieuse réfutée dans le morceau précédent. La situation actuelle du repas ne serait, selon Holtzmann, qu'une fiction dont l'idée aurait été suggérée à Luc par les images des v. 39 et 40. N'est-il pas plus naturel de supposer que les images des v. 39 et 40 ont été suggérées à Jésus par la situation présente, qui était celle d'un repas? Une grande partie des paroles qui composent ce discours se trouvent, il est vrai, placées chez Matthieu dans une situation différente ; elles font partie du grand discours dans lequel Jésus dénonça aux scribes et aux pharisiens la malédiction divine, dans le temple, peu de jours avant sa mort (Matth. XXIII). Mais d'abord il est à remarquer que Holtzmann n'a pas plus de confiance à la place qu'occupent ces paroles dans la composition de Matthieu qu'à la « scénerie » de Luc. Puis nous connaissons déjà par un trop grand nombre d'exemples le procédé d'agrégation usité dans le I^er^ évangile pour nous laisser ébranler par là dans notre confiance au récit de Luc. Nous rechercherons donc au fur et à mesure avec impartialité quelle est celle des deux situations à laquelle conviennent le mieux les paroles de Jésus.

Ce morceau renferme : 1° les reproches à l'adresse des pharisiens (v. 37-44) ; 2° les reproches à celle des scribes (v. 45-54) ; 3° les encouragements donnés aux disciples en face de l'animosité dont ils sont les objets de la part de ces adversaires acharnés (XII, 1-12).

1. *Aux pharisiens :* v. 37-44.

V. 37 et 38[1]. *L'occasion.* — Ce pharisien avait probablement été l'un des auditeurs du discours précédent ; peut-être était-il l'un des auteurs de l'accusation élevée contre Jésus. Il n'avait invité Jésus avec un certain nombre de ses propres collègues (v. 45 et 53), que dans l'intention la plus malveillante. C'est ce qui explique le ton de Jésus (v. 39 et suiv.) que quelques commentateurs ont trouvé impoli (!). La leçon de quelques Pères et versions : « il commença à *douter* (ou à *murmurer,* d'après le sens qu'a parfois διακρίνεσθαι dans les LXX) et à dire, » est évidemment une paraphrase. — Ἄριστον désigne le repas du matin, comme δεῖπνον le repas principal de la journée. Le sens de l'expression εἰσελθών ἀνέπεσεν est celui-ci : il s'assit sans cérémonie, tel qu'il était entré. Les pharisiens tenaient beaucoup au rite de la purification avant le repas (Marc VII, 2-4 ; Matth. XV, 1-3) ; et les rabbins mettent l'acte de manger avec des mains non lavées au même rang que le péché de l'impureté. Jésus prend de la surprise de son hôte occasion de stigmatiser la fausse dévotion pharisaïque ; il ne ménage rien ; car, après ce qui vient de se passer (v. 15), la guerre est ouvertement déclarée. Il signale : 1° l'hypocrisie des pharisiens (v. 39-42) ; 2° leur esprit vaine de gloire (v. 43) ; 3° l'influence malfaisante que cette fausse dévotion exerce sur le peuple entier (v. 44).

V. 39-42[2]. *L'hypocrisie.* — « *Mais le Seigneur lui dit : Oui, vous pharisiens, vous nettoyez le dehors de la coupe et du plat ; mais votre intérieur est plein de rapine et de méchanceté.* 40 *Insensés, celui qui a fait le dehors n'a-t-il*

[1] V. 38. Au lieu de ιδων εθαυμασεν οτι, D Syr^{cur} It^{plerique} Vg. Tert. : ηρξατο διακρινομενος εν εαυτω λεγειν διατι.

[2] V. 42. ℵ^{c} B L 2 Mnn. : παρειναι au lieu d'αφιεναι.

pas fait aussi le dedans? 41 Plutôt donnez en aumône ce qui est dedans, et voici toutes choses vous seront pures. 42 Mais malheur à vous, pharisiens, parce que vous payez la dîme de la menthe et de la rue et de toute espèce de légume, et vous négligez le jugement et l'amour de Dieu. C'est ces choses-ci qu'il fallait faire, sans omettre celles-là. » — Dieu avait ordonné au peuple certaines lustrations, afin de cultiver chez lui le sens de la pureté morale. Et voici que les pharisiens, multipliant à plaisir les applications du rite, se croyaient dispensés par là de la purification du cœur! Pouvait-on aller plus directement à l'encontre de la pensée divine : anéantir la pratique par les pratiques, le but par le moyen! Meyer et Bleek donnent à νῦν, *maintenant*, un sens temporel : « Les choses en sont *maintenant* venues chez vous à ce point. . . » Il est plus naturel de donner à ce mot le sens logique qu'il a souvent : « Eh bien! Vous voilà, vous pharisiens! Je vous prends sur le fait. » Si, dans la seconde proposition du verset, le terme τὸ ἔσωθεν, *le dedans*, n'avait pas pour complément ὑμῶν, le dedans *de vous*, votre intérieur, le sens le plus naturel de la première proposition serait celui-ci : « Vous nettoyez le côté extérieur des ustensiles dans lesquels vous servez le repas à vos hôtes. » Bleek maintient ce sens de la première proposition, malgré le ὑμῶν dans la seconde, en rapportant ce pronom aux deux subst. ἁρπαγῆς et πονηρίας : « Mais le dedans [des coupes et des plats] est plein [des produits] de *vos* rapines et de *votre* perversité. » Mais 1. ce rapport de ὑμῶν est forcé; 2. le v. 40 ne permet pas ce sens, car il faudrait entendre, par *celui qui a fait et le dedans et le dehors*, le potier qui a fait les plats, l'orfèvre qui a façonné les coupes, ce qui est absurde. Comme au v. 40 le ὁ ποιήσας, *celui qui a fait*, est bien évidemment le Créateur, *le dedans*, v. 40 et v. 39, ne peut être que celui de l'homme, le cœur. Il faut

donc admettre, au v. 39, une ellipse qui se rencontre fréquemment dans les comparaisons et par laquelle, pour plus de concision, l'un des deux termes est supprimé dans chaque membre de la comparaison : « Comme un hôte qui présenterait à ses convives des plats et des coupes parfaitement nettoyés au dehors [mais au dedans remplis d'ordures], 39ª, vous pensez plaire à Dieu en lui présentant [votre corps purifié par des lustrations, mais en même temps] un intérieur plein de rapine et de perversité, 39ᵇ. » L'*intérieur* désigne tout le côté moral de la vie humaine. — Ἁρπαγή, *rapine :* la cupidité en acte; πονηρία, *perversité :* la malice intérieure qui en est la source; Jésus remonte du péché en acte à son principe.

L'apostrophe : *insensés,* v. 40, se comprend alors facilement, ainsi que le raisonnement par lequel elle est motivée. Dieu, qui a fait le corps, a aussi fait l'âme; la purification de l'un ne peut donc, à ses yeux, tenir lieu de celle de l'autre. Un corps bien lavé ne lui rendra pas acceptable une âme souillée, pas plus qu'un plat bien poli ne rendra agréable à un convive un mets dégoûtant; car *Dieu est esprit.* Ce principe fait crouler le pharisaïsme. Quelques interprètes ont donné à ce verset un autre sens, que Luther paraît adopter : « L'homme qui a rendu (pur) le dehors, n'a pas encore par là rendu (pur) le dedans. » Mais ce sens de ποιεῖν est inadmissible, et le οὐχ, en tête de la proposition, prouve qu'elle est interrogative. — Le sens du passage parallèle dans Matthieu (XXIII, 25. 26) est assez différent : « Il faut purifier le contenu de la coupe et du plat en ne les remplissant que de biens légitimement acquis; de cette manière, le dehors, fût-il même moins bien nettoyé, sera toujours assez pur. » C'est au fond la même pensée, mais assez profondément modifiée dans la forme, pour que cette transformation ne puisse s'expliquer par l'emploi

d'une même source écrite et ne puisse provenir que de la tradition orale. — Au reproche succède le conseil, v. 41. Nous avons traduit πλήν par *plutôt*. Le sens littéral : *excepté*, s'explique ainsi : « Toutes ces absurdités écartées, voici uniquement *ce qui reste*. » A première vue, cette parole paraît en rapport avec l'idée exprimée par le texte de Matthieu plutôt qu'avec la parole précédente, chez Luc. Car l'expression τὰ ἔνοντα, *ce qui est dedans*, ne peut, dans ce verset, se rapporter à l'intérieur *de l'homme*, et désigne certainement le contenu des coupes et des plats. Mais c'est précisément parce que τὰ ἔνοντα, *ce qui est dedans*, n'est nullement synonyme du ἔσωθεν, *le dedans*, dans ce qui précède, que Luc a employé une expression différente. Τὰ ἔνοντα, *le contenu* des coupes et des plats, désigne ce qui reste dans ces ustensiles à la suite du repas. Le sens est : « Voulez-vous donc que ces mets, ces vins, ne soient pas souillés et ne vous souillent pas, ne croyez pas qu'il suffise de vous être lavé soigneusement les mains avant le repas ; il y a un moyen plus sûr : faites-en part à quelque pauvre. C'est l'esprit d'amour, ô pharisiens, et non la lustration matérielle, qui purifiera vos banquets. » Καὶ ἰδού : *et voici ;* ce résultat se produira comme par enchantement. La vraie souillure, aux yeux de Dieu, n'est-ce pas l'égoïsme? Le δότε, *donnez*, est opposé à ἁρπαγή, *rapine*, v. 39. — Cette parole ne renferme aucunement l'idée du mérite des œuvres. Jésus serait-il retombé dans le pharisaïsme au moment même où il le pulvérisait? L'amour, qui fait le prix du don, exclut, par sa nature même, la recherche du mérite qui est l'essence du pharisaïsme.

Le ἀλλά, *mais*, v. 42, oppose la conduite des pharisiens à celle qui vient d'être décrite v. 41, afin de les condamner par un nouveau contraste ; c'est toujours cependant l'antithèse entre l'observance et l'observation morale. Chaque

Israélite devait payer la dîme de son revenu (Lév. XXVII, 30; Nomb. XVIII, 21). Les pharisiens avaient étendu ce commandement aux moindres produits de leurs jardins, tels que la menthe, la rue et les légumes dont la loi n'avait pas parlé. Matthieu indique d'autres plantes, l'anet, le cumin (XXIII, 23). Serait-il concevable que l'un des deux écrivains eût fait au texte de l'autre ou au document commun un si puéril changement? — A ces redevances mesquines et de leur propre invention, Jésus oppose les obligations fondamentales imposées par la loi et qu'ils négligent hardiment. Κρίσις, *le jugement*, ici : le discernement de ce qui est juste, le bon sens du cœur, renfermant la justice et l'équité (Sirach XXXIII, 34). Matthieu ajoute ἔλεος et πίστις, *miséricorde* et *bonne foi*, et omet l'*amour* de Dieu qu'indique Luc. Les deux vertus indiquées par ce dernier correspondent aux deux parties du sommaire de la loi. — La modération et la sagesse de Jésus brillent dans les derniers mots du verset; il ne prétend nullement briser l'ancien moule légal, pourvu qu'on ne le conserve pas aux dépens de son contenu.

V. 43 [1]. *La vaine gloire.* — « *Malheur à vous, pharisiens, parce que vous aimez les premiers siéges dans les synagogues et les salutations dans les places publiques.* » — Les premiers bancs dans les synagogues étaient réservés aux docteurs. Ce reproche se retrouve plus développé XX, 45-47.

V. 44. *L'influence contagieuse.* — « *Malheur à vous, parce que vous êtes comme les sépulcres qu'on ne remarque point, et l'on marche dessus sans le savoir.* » — Jésus décrit par cette image le fait moral qu'il désigne ailleurs par

[1] V. 43. ℵ B C L quelques Mnn. Syr^{cur} It^{plerique} omettent γραμματεις και φαρισαιοι υποκριται, que T. R. ajoute ici avec les autres documents (tiré de Matthieu).

l'expression : *le levain des pharisiens*. D'après Nomb. XIX, 16, le contact d'un sépulcre souillait pour huit jours, comme celui d'un cadavre. Rien donc de plus facile que de se souiller en touchant du pied un tombeau à fleur de terre de l'existence duquel on ne se doute pas. Tel est le contact des pharisiens ; on croit avoir à faire à des saints : on se livre à leur influence, et l'on se trouve infecté de leur esprit d'orgueil et d'hypocrisie, contre lequel on ne s'était point mis en garde. Dans Matth. (XXIII, 27), la même image reçoit une application assez différente. Un homme contemple avec satisfaction un tombeau bien bâti et blanchi, et l'admire. Mais quand, réfléchissant, il se dit : Là-dedans il n'y a que pourriture, quelle impression différente n'éprouve-t-il pas ! Voilà ce qu'on ressent quand on observe les pharisiens. — Autant il est impossible que ces deux textes soient empruntés au même document ou tirés l'un de l'autre, autant il est aisé de comprendre que dans la tradition orale la même image eût reçu ces deux formes différentes.

2. *Aux scribes :* v. 45-54.

Une observation faite par un scribe imprime une nouvelle tournure à l'entretien. Les pharisiens n'étaient qu'un parti religieux ; mais les scribes, les experts dans la loi, remplissaient un emploi proprement dit. C'étaient les savants, *les sages*, qui découvraient dans la loi les prescriptions délicates, par exemple celle à laquelle faisait allusion le v. 42, et les livraient à l'observation de leurs pieux disciples. Les scribes jouaient le rôle de clergé directeur. La majorité d'entre eux paraît avoir appartenu au parti pharisien ; car nous n'en rencontrons que de tels dans le N. T. Mais leur dignité officielle leur donnait dans la théocratie une position supérieure à celle d'un simple parti. Ainsi s'explique l'exclamation de celui qui interrompt ici Jésus :

« En parlant ainsi, tu nous outrages, *nous aussi*, les scribes; » ce qui constitue évidemment à ses yeux un délit bien plus grave que celui d'outrager les pharisiens. Dans sa réponse Jésus leur reproche trois choses, comme aux pharisiens: 1° l'intellectualisme religieux (v. 46); 2° le fanatisme persécuteur (v. 47-51); 3° l'influence pernicieuse exercée par eux sur l'état religieux du peuple (v. 52). — Les v. 53 et 54 décrivent la fin du repas.

V. 45 et 46 [1]. *Le littéralisme.* — « *Un des scribes, répliquant, lui dit: Maître, en disant cela, tu nous outrages aussi.* 46 *Mais il lui dit: Et à vous aussi, scribes, malheur, parce que vous chargez les hommes de fardeaux difficiles à porter, et vous-mêmes ne touchez pas de l'un de vos doigts à ces fardeaux.* » — Il ne paraît pas y avoir de différence essentielle entre les termes νομικός, νομοδιδάσκαλος, et γραμματεύς. Voir v. 53; et comp. v. 52 avec Matth. XXIII, 13. Cependant, il doit y avoir entre ces expressions du moins une nuance; d'après l'étymologie, νομικός désigne l'expert, le casuiste, qui discute les cas douteux, le juriste mosaïque, comme dit Meyer; νομοδιδάσκαλος, le docteur, le professeur qui donne des cours publics ou privés de droit mosaïque; γραμματεύς comprendrait en général tous ceux qui s'occupent des Ecritures, soit pour l'enseignement théorique, soit pour l'application pratique.

Le Seigneur répond au scribe, comme au pharisien, par trois sentences de condamnation. Le premier reproche est le pendant de celui qu'il avait adressé en premier lieu à celui-ci, le littéralisme; c'est bien le frère du formalisme. — Les scribes attitrés étaient infiniment moins respectables que le commun des pharisiens. Ces prescriptions mi-

[1] V. 46. G M quelques Mnn. Itplerique Vg.: ενι τω δακτυλω au lieu de ενι των δακτυλων.

nutieuses qu'ils découvraient chaque jour dans la loi et qu'ils recommandaient au zèle des dévots, ils ne s'en souciaient guères pour eux-mêmes. Ils semblaient s'imaginer que, quant à eux, le *savoir* les dispensait du *faire*. C'est ce procédé que Jésus caractérise au v. 46. Tirant continuellement de la loi les plus lourds fardeaux, ils les lient sur les épaules des crédules. Mais, quant à eux, ils ne font pas le plus petit effort pour les soulever.

V. 47-51 [1]. *L'orthodoxie persécutrice.* — « *Malheur à vous, parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes, et vos pères les ont tués;* 48 *vous servez donc de témoins et vous applaudissez aux œuvres de vos pères; car eux les ont tués, et vous, vous bâtissez leurs tombeaux.* 49 *C'est pourquoi aussi la sagesse de Dieu a dit: Je leur enverrai des prophètes et des apôtres, et d'entre eux ils en tueront et ils en poursuivront,* 50 *afin que le sang de tous les prophètes, qui a été versé depuis la création du monde, soit redemandé à cette génération,* 51 *depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie, égorgé entre l'autel et le temple; oui, je vous le dis, ce sang sera redemandé à cette génération.* » — La religion de tête se lie presque toujours à la haine de la piété vivante, de la religion de l'esprit, et devient aisément persécutrice. — Tous les voyageurs, Robinson en particulier, font mention des tombeaux remarquables, appelés tombeaux des prophètes, qui se voient dans les environs de Jérusalem. C'était peut-être en ce temps qu'on se livrait à ces travaux; on pensait par là réparer l'injustice des pères. Par une tournure hardie, qui traduit l'acte extérieur en une pensée opposée à son but apparent, mais conforme à son esprit réel, Jésus leur dit: « Vos

[1] V. 47. ℵ*C: και οι au lieu de οι δε. — V. 48. ℵBL: μαρτυρες εστε au lieu de μαρτυρειτε (tiré de Matthieu). — ℵBDLItaliq. omettent αυτων τα μνημεια après οικοδομειτε. — V. 49. Marcion omettait v. 49-51.

pères ont tué ; vous enterrez ; donc vous continuez et achevez leur œuvre. » Dans la leçon reçue, μαρτυρεῖτε, *vous témoignez,* signifie : « En enterrant, vous rendez témoignage de la réalité du meurtre commis par vos pères. » Mais la leçon alex. μάρτυρές ἐστε, *vous êtes témoins,* est sans doute préférable. Elle renferme une allusion au rôle officiel des témoins dans le supplice de la lapidation (Deut. XVII, 7 ; Act. VII, 58). Il est remarquable que les deux termes μάρτυς, *témoin*, et συνευδοκεῖν, *approuver,* se trouvent aussi réunis dans la description du martyre d'Etienne. Ils semblent avoir eu une valeur technique. Ainsi : « Vous assumez le rôle de témoins et de consommateurs des crimes de vos pères. » La leçon des alex., qui omettent αὐτῶν τὰ μνημεῖα, *leurs tombeaux*, à la fin du v. 48, est d'une concision énergique. Malheureusement ces Mss. lisent avec le T. R. αὐτούς, après ἀπέκτειναν ; et ce régime du premier verbe paraît exiger celui du second. — On a rapproché avec raison de la conduite des Juifs à l'égard de leurs prophètes, qu'ils égorgeaient et qu'ils exaltaient ensuite après leur mort, le : *sit licet divus, dummodo non vivus.* — Le passage parallèle dans Matthieu (XXIII, 29-31) a un sens assez différent : « *Vous dites : Si nous eussions vécu du temps de nos pères, nous n'eussions pas participé avec eux au meurtre des prophètes ; et par là vous témoignez contre vous-mêmes que vous êtes les fils de ceux qui ont tué les prophètes.* » La solidarité de sentiments est prouvée ici, non par l'acte de bâtir les tombeaux, mais par le terme de *fils.* Ces deux formes sont tellement différentes, qu'elles ne sauraient procéder d'un même document. Celle de Luc paraît en tout cas préférable. Dans Matthieu la relation entre les paroles mises par Jésus dans la bouche des Juifs, v. 30, et la construction des tombeaux mentionnée v. 29, n'est pas claire.

Διὰ τοῦτο καί : « Et c'est parce que la chose est bien ainsi,

malgré les apparences contraires, que la sagesse de Dieu a dit. » Qu'entend Jésus par la *sagesse de Dieu?* Ewald, Bleek, etc., pensent que Jésus cite ici un livre perdu, qui faisait parler ainsi la sagesse de Dieu, ou qui portait lui-même ce titre. Bleek suppose que la citation de ce livre ne va que jusqu'au ναί, v. 51; le discours de Jésus reprendrait à ces mots: *Oui, je vous le dis.* Mais: 1. Les discours de Jésus n'offrent pas d'autre exemple d'une citation extra-canonique. 2. Le terme d'*apôtre*, dans ce qui suit, paraît caractériser le langage de Jésus lui-même. 3. La pensée des v. 50 et 51 est bien profonde et mystérieuse pour l'attribuer à une source quelconque et purement humaine. D'après Meyer, c'est bien une parole de Jésus; mais en la répétant, dans la tradition orale, on se serait habitué, par respect pour Jésus, à la citer sous cette forme: *La sagesse de Dieu* (Jésus) *a dit: J'envoie* . . . Comp. Matth. XXIII, 34: *J'envoie* (ἐγὼ ἀποστέλλω). Cette formule de citation aurait été envisagée à tort par Luc comme faisant partie du discours de Jésus. Mais Luc ne nous a pas habitués jusqu'ici à de pareilles bévues; et le διὰ τοῦτο, *à cause de cela*, qui convient si parfaitement dans le contexte de Luc et qui se retrouve identiquement dans Matthieu, où il n'a, pour ainsi dire, aucun sens (comme le reconnaît Holtzmann, p. 228), est une preuve éclatante en faveur de l'exactitude du document où puise Luc. Baur pense que par le mot: *la sagesse de Dieu,* Luc veut désigner l'évangile même de Matthieu, déjà reçu dans l'Eglise comme parole divine, au moment où Luc écrivait. Mais il faudrait prouver d'abord que Luc a connu et employé l'évangile de Matthieu. L'exégèse nous a prouvé à chaque pas le contraire. D'ailleurs nous n'avons pas d'exemple qu'un auteur apostolique ait cité l'écrit d'un de ses collègues avec une pareille formule de citation. Néander et Gess pensent que c'est ici une simple paren-

thèse de Luc, par laquelle il rappelle, en passant, une parole que Jésus a, par le fait, prononcée plus tard (Matth. XXIII). Une intercalation de ce genre est peu naturelle; l'unique exemple qu'on pourrait essayer de citer (Luc VII, 29. 30), nous paraît plus que douteux. Olshausen admet que Jésus veut faire allusion à la parole 2 Chron. XXIV, 19: « *Il envoya auprès d'eux des prophètes pour les ramener à lui; mais ils ne les reconnurent pas.* » Mais le rapport entre ces deux paroles est bien indirect. Je crois à une solution plus satisfaisante. Le livre de l'A. T. qui, dans la primitive église, aussi bien que chez les Juifs, avec ceux de Jésus Sirach et de la Sapience, portait le nom de σοφία ou *Sagesse de Dieu,* était celui des Proverbes [1]. Or, voici le passage que nous lisons dans ce livre (I, 20-31): « *La sagesse crie dans les rues et fait entendre sa voix dans les places publiques . . . Voici, je ferai venir sur vous mon esprit* (LXX: ἐμῆς πνοῆς ῥῆσιν) *et je vous ferai connaître mes paroles . . . Mais vous avez fait échouer mon conseil et résisté à mes réprimandes. C'est pourquoi, quand votre calamité surviendra, je me rirai de votre malheur . . .* (et je dirai): *Qu'ils mangent le fruit de leurs œuvres!* » C'est ce passage que Jésus me paraît citer. Au souffle de son Esprit, que Dieu promet d'envoyer au peuple pour l'instruire et le reprendre, Jésus substitue les organes vivants de l'Esprit, ses apôtres, les nouveaux prophètes; puis il applique aux Juifs actuels (v. 49 b) le péché de la résistance obstinée annoncé dans ce même passage; enfin (v. 50. 51), il paraphrase l'idée du châtiment final qui termine cette prophétie. Le rapprochement nous paraît complet et justifie de la manière la plus naturelle l'emploi du terme: *la sa-*

[1] Clément Rom., Irénee, Hégésippe l'appellent ἡ πανάρετος σοφία, Méliton (d'après la leçon ἡ καί Eus. IV, 33 Ed. Læmm.) σοφία. Voir Wieseler, *Stud. und Critik.*, 1856. 1.

gesse de Dieu. Par l'expression : *des prophètes et des apôtres*, Jésus oppose cette nouvelle génération d'organes de l'Esprit, qui va continuer l'œuvre des anciens, aux hommes de la lettre morte, à ces scribes auxquels il s'adresse en ce moment. Le sort qu'ils auront à subir de la part de ces derniers sera exactement celui que subissaient de la part de leurs pères les prophètes; ainsi avec le péché des pères sera justement additionné celui des enfants, jusqu'à ce que la mesure soit comble. C'est une loi du gouvernement divin, qui domine le sort des sociétés comme celui des individus, que Dieu n'interrompt point par un jugement précoce un développement une fois commencé. Tout en avertissant le pécheur, il laisse le péché mûrir, et à l'heure voulue il frappe, non pour le mal présent seulement, mais pour tout celui qui a précédé. La solidarité du péché des pères enveloppe les descendants qui, pouvant changer de conduite, persévèrent et vont jusqu'au bout de la voie frayée par ceux-là. Cette continuation de la part des fils renferme un assentiment implicite par lequel ils deviennent complices et responsables du développement tout entier. Une rupture énergique avec la voie suivie eût seule pu les dégager de cette épouvantable solidarité. C'est d'après cette loi que Jésus voit s'avancer sur l'Israël qui l'entoure tout l'orage qu'ont amassé les torrents de sang innocent versés depuis l'origine de l'humanité. Comp. les deux menaces de saint Paul, qui semblent n'être que le commentaire de celle-ci, Rom. II, 3-5; 1 Thess. II, 15. 16.

Jésus cite le premier et le dernier exemple des martyrs, mentionnés dans l'histoire canonique de l'ancienne alliance. Zacharie, fils du grand-prêtre Jojadah d'après 2 Chron. XXIV, 20, fut lapidé dans le parvis par l'ordre du roi Joas. Comme les Chroniques étaient probablement le dernier livre du canon juif, ce meurtre, le dernier de ceux

que racontait l'A. T., formait le pendant naturel de celui d'Abel. Jésus fait évidemment allusion à cette parole de la Genèse (IV, 10): « *La voix du sang de ton frère crie de la terre,* » et à celle de Zacharie mourant: « *Le Seigneur l'a vu et le recherchera.* » Comp. ἐκζητηθῇ, v. 50, et ἐκζητηθήσεται, v. 51 (dans Luc). Si dans Matthieu Zacharie est appelé *fils de Barachie,* cela peut s'accorder avec 2 Chron. XXIV, en supposant que Jojadah, qui devait avoir alors 130 ans, était son grand-père, et que le nom de son père Barachie est omis parce qu'il était mort depuis longtemps. En tout cas, s'il y avait erreur, elle serait à la charge du rédacteur du premier évangile (comme le prouve la forme de Luc), non à celle de Jésus.

V. 52. *Le monopole théologique.* — « *Malheur à vous, scribes, parce que vous avez enlevé la clef de la connaissance, et vous-mêmes n'êtes pas entrés et avez empêché ceux qui entraient.* » — Le despotisme religieux dont Jésus accuse en troisième lieu les scribes, résulte facilement de l'attachement fanatique à la lettre. Ce dernier reproche correspond au troisième qu'il avait adressé aux pharisiens: l'influence pernicieuse exercée sur tout le peuple. Jésus représente la *connaissance* (γνῶσις) sous l'image d'un temple, dans lequel les scribes devaient introduire le peuple, mais dont ils ferment la porte et retiennent avec soin la clef. Cette connaissance n'est pas celle de l'Evangile, sens qui nous conduirait en dehors du domaine des scribes; c'est la réelle et vivante connaissance de Dieu, telle qu'on pouvait la trouver déjà, au moins dans une certaine mesure, dans l'A. T. La *clef*, ce sont les Ecritures, dont les scribes s'étaient exclusivement réservé l'interprétation. Mais leurs commentaires, au lieu de déchirer le voile de la lettre pour faire pénétrer leurs auditeurs jusqu'à l'esprit, l'épaississaient au contraire, comme pour empêcher Israël de con-

templer la face du Dieu vivant qui se révélait dans l'A. T., et d'entrer en contact avec lui. Le partic. prés. εἰσερχόμενοι désigne ceux qui étaient préparés à s'élever à cette vivante connaissance et auxquels il n'eût fallu que l'interprétation saine des Ecritures pour les y conduire.

Matthieu, dans un grand discours qu'il fait tenir à Jésus, dans le temple (ch. XXIII), a réuni en une masse compacte le contenu de ces deux apostrophes adressées aux pharisiens et aux scribes, et si nettement distinguées dans Luc. Jésus a certainement prononcé, comme le raconte Matthieu, un discours énergique dans le temple, adressé aux scribes et aux pharisiens. Luc lui-même, XX, 45-47, en indique le moment et en donne le sommaire. Mais on ne saurait douter que, comme dans le sermon sur la montagne, le premier évangile n'ait ici réuni beaucoup de paroles prononcées en diverses occasions. La répartition des reproches entre les pharisiens et les scribes, telle que nous la trouvons dans Luc, répond, on ne peut mieux, aux caractères de ces deux catégories de personnes. La question du scribe (v. 45) paraît incontestablement authentique. Luc se montre donc, encore ici, l'historien proprement dit.

V. 53 et 54 [1]. *Conclusion historique.* — Ces versets décrivent une scène de violence peut-être unique dans la vie de Jésus. De nombreuses variantes attestent l'altération très-ancienne du texte. D'après la leçon des principaux alex. : *et étant sorti de là*, cette scène aurait eu lieu après que Jésus avait quitté la maison du pharisien ; mais cette leçon paraît destinée à établir une connexion plus étroite

[1] V. 53. ℵ B C L lisent κακειθεν εξελθοντος αυτου au lieu de λεγοντος... αυτους. — L S V Δ plusieurs Mnn. : αποστομιζειν au lieu d'αποστοματιζειν. — V. 54. ℵ X omettent αυτον après ενεδρευοντες. — 15 Mjj. Syr. It. lisent ζητουντες au lieu de και ζητουντες ; ℵ B L omettent ces mots. — ℵ B L omettent ινα κατηγορησωσιν αυτου.

avec ce qui suit (XII, 1 et suiv.), et fait l'effet d'une glose. En échange, l'omission des mots : *et cherchant*, et : *afin de l'accuser,* dans B L (v. 54), rend le tour de la phrase plus simple et plus vif. La leçon ἀποστομίζειν *(émousser)* n'a aucun sens. Il faut lire ἀποστοματίζειν, *énoncer*, puis *faire énoncer*.

3. *Aux disciples :* XII, 1-12.

Cette scène violente avait eu du retentissement au dehors ; un attroupement considérable s'était formé. Soulevée par l'animosité de ses chefs, la foule manifestait des dispositions hostiles à Jésus et à ses disciples. Jésus sent le besoin de se tourner vers les siens et de leur donner, à la face de tous, les encouragements que réclame la situation. Il a d'ailleurs prononcé un mot qui a dû retentir profondément dans leur cœur : *Ils en tueront et ils en persécuteront plusieurs d'entre vous*, et auquel il éprouve le besoin de mettre un contrepoids. Ainsi s'explique l'exhortation suivante, qui a pour but de relever leur courage et de leur rendre la hardiesse du témoignage. Ne faut-il pas être bien difficile, pour révoquer en doute, comme le fait Holtzmann, la réalité d'une situation aussi simple?

Jésus encourage ses apôtres : 1° par la certitude du succès de leur cause (v. 1-3) ; 2° par l'assurance qu'il leur donne quant à leur personne (v. 4-7) ; 3° par la promesse d'une récompense magnifique, à laquelle il oppose le châtiment des timides et celui des adversaires (v. 8-10) ; enfin par l'assurance d'un secours puissant (v. 11-12).

V. 1-3 [1]. *Le succès assuré de leur ministère et la chute des adversaires. — « Sur quoi, le peuple s'étant assemblé par milliers, tellement qu'ils se foulaient les uns les autres, il*

[1] V. 1. Au lieu de εν οις.... οχλων, D Itplerique Vg. : πολλων δε οχλων συνπεριεχοντων κυκλω. — Tert. Vg. omettent πρωτον.

commença à dire à ses disciples : Gardez-vous avant tout du levain des pharisiens, qui est l'hypocrisie. 2 *Mais il n'y a rien de caché qui ne doive être manifesté, et rien de secret qui ne doive être connu.* 3 *Et, en retour, tout ce que vous avez dit dans les ténèbres, sera entendu au grand jour; et tout ce que vous avez dit à l'oreille dans la chambre, sera publié sur les toits.* » — Les mots ἐν οἷς, *sur quoi,* établissent une relation étroite entre la scène suivante et la précédente. Ce rassemblement qui se forme, tout comme dans la scène précédente (XI, 29), s'explique fort bien par la situation générale, celle d'un voyage. Lorsque Jésus était arrivé dans une bourgade, il fallait un certain temps pour que la population en fût avertie; et bientôt elle accourait tout entière. Ἤρξατο, *il commença,* donne un caractère solennel aux paroles suivantes. Jésus, après avoir parlé sévèrement à ses adversaires, tient maintenant à la petite troupe de ses disciples, perdue au milieu de cette foule immense, un langage plein de hardiesse. C'est le cri : *en avant,* avec la promesse de la victoire. Les mots : *aux disciples,* sont donc la clef du discours suivant. Le mot πρῶτον, *avant tout,* doit évidemment être rapporté au verbe qui suit : *gardez-vous.* Comp. IX, 61; X, 5. — Meyer conclut de l'absence d'article devant ὑπόκρισις que le levain est, non pas l'hypocrisie elle-même, mais un mode d'enseignement qui a le caractère de l'hypocrisie. Ce sens est bien forcé. L'absence d'article est très-fréquente devant les termes qui expriment des vertus et des vices (Winer, *Gramm. des N. T. Sprachidioms,* § 19, 1). Le levain est l'emblème de tout principe énergique, bon ou mauvais, possédant une vertu d'assimilation. La dévotion des pharisiens avait donné une direction fausse à toute la piété israélite (v. 39. 44). Cet avertissement peut avoir été répété plusieurs fois (Marc VIII, 13; Matth. XVI, 6). — Le δέ adversatif du v. 2 dé-

termine le sens de ce verset : « Mais toute cette hypocrisie pharisaïque sera dévoilée. Le fond impur de cette sainteté si vantée viendra au grand jour; et alors toute l'autorité de ces maîtres de l'opinion croulera. Mais *en retour* (ἀνθ'ὧν, v. 3) ceux dont la voix ne se fait entendre à cette heure que dans des cercles restreints et obscurs, deviendront les docteurs du monde. » Les Hillel et les Gamaliel feront place à de nouveaux docteurs, qui rempliront le monde de leur parole, et ces maîtres seront Pierre, Jean, Matthieu, ici présents! Cette substitution du doctorat nouveau à l'ancien est annoncée de la même manière à Nicodème, Jean III, 10. 11. Ici, comme là, le rhythme poétique du parallélisme indique l'exaltation du sentiment qui résulte d'une pensée si grande et si saisissante. Comp. la magnifique apostrophe de saint Paul 1 Cor. I, 20 : « *Où est le sage? Où est le scribe. . . ?* » A ce moment la substitution était déjà consommée. — Ταμεῖον : le garde-manger (de τέμνω) ; d'où : la chambre fermée, l'appartement intime, en opposition à la chambre commune. — Les toits des maisons en Orient sont des terrasses d'où l'on peut parler à ceux qui sont dans la rue. C'est ici l'emblème de la plus grande publicité. La bouche des scribes sera fermée ; et l'enseignement des pauvres disciples sera ouï de l'univers entier. Les apophthegmes des v. 2 et 3 peuvent être appliqués de bien des manières, et Jésus paraît les avoir répétés souvent et d'une manière assez variée. Comp. VIII, 17. Dans le passage parallèle Matth. X, 27 c'est de l'enseignement de Jésus qu'il s'agit, non de celui des apôtres; et cette parole se présente sous la forme d'exhortation adressée à ces derniers : « *Ce que je vous dis dans les ténèbres, dites-le en plein jour.* » La maxime qui précède (v. 2 de Luc) doit naturellement recevoir aussi dans Matthieu (v. 26) une application différente : « Il faut que tout

ce qui est vrai vienne au grand jour. Publiez donc sans crainte tout ce que je vous ai dit. »

V. 4-7[1]. *La sécurité personnelle.* — « *Or je vous dis, à vous mes amis, ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui, après cela, n'ont rien de plus à vous faire.* 5 *Mais je vous montrerai qui vous devez craindre : craignez celui qui, après avoir tué, a le pouvoir de jeter dans la géhenne; oui, je vous le dis, c'est lui que vous devez craindre.* 6 *Cinq passereaux ne se vendent-ils pas pour deux oboles? Et nul d'entre eux n'est oublié devant Dieu.* 7 *Et même les cheveux de votre tête sont tous comptés. Ne craignez donc point : vous avez plus de valeur que beaucoup de passereaux.* » — Le succès de leur cause est assuré. Mais leur avenir personnel? Après XI, 49, il y avait bien lieu à quelque inquiétude sur ce point. Ici le cœur de Jésus s'attendrit : la pensée du sort que quelques-uns d'entre eux auront à subir, semble lui rendre les siens plus chers. De là cette allocution pleine de tendresse : *à vous, mes amis.* Certes, Luc n'a pas inventé ce mot; et si Matthieu, chez qui il ne se trouve pas (X, 28 et suiv.), eût employé le même document que Luc, il ne l'aurait pas retranché. — Olshausen a eu l'étrange idée de voir dans celui qui peut jeter dans la géhenne, non Dieu, mais le diable; comme si l'Ecriture nous enseignait à craindre le diable, et non pas plutôt à lui résister en face (1 Pier. V, 9; Jacq. IV, 7). — Les Mss. se partagent entre les formes ἀποκτεννόντων (éolico-dorique, selon Bleek), ἀποκτενόντων (corruption de la précédente) et ἀποκτεινόντων (forme régulière). — Le terme de *géhenne* signifie proprement : *vallée de Hinnom* (גי הנם, Jos. XV, 8, comp. XVIII,

[1] V. 4. 5 Mjj. 10 Mnn. lisent περισσον au lieu de περισσοτερον. — V. 7. B L R It$^{aliq.}$ omettent ουν après μη. — 6 Mjj. 60 Mnn. Vg. ajoutent υμεις après διαφερετε (tiré de Matthieu).

16; 2 Rois XXIII, 10; Jér. VII, 31, etc.). C'était une fraîche et gracieuse vallée au sud de la colline de Sion, où se trouvaient primitivement les jardins du roi. Mais comme ce fut là que, sous les rois idolâtres, se célébra le culte de Moloch, Josias fit de ce lieu une voirie. Cette vallée devint ainsi le type, et son nom la dénomination de l'enfer. — Cette parole de Jésus distingue d'une manière aussi tranchée que peut le faire le spiritualisme moderne, l'âme du corps. Que penser de M. Renan, qui ose affirmer que Jésus ne connaissait pas la distinction exacte de ces deux éléments de notre être!

Jésus ne promet pas à ses disciples qu'ils auront toujours la vie sauve. Mais, s'ils périssent, ce ne sera pas sans le consentement d'un être tout-puissant, qui s'appelle leur Père. Les paroles suivantes expriment, par les emblèmes les plus énergiques, l'idée d'une Providence qui s'étend aux plus petits détails de la vie humaine. — Pour faire une somme plus appréciable, Luc parle d'un groupe de cinq oiseaux valant ensemble deux as, c'est-à-dire 12-15 centimes, ce qui fait environ 2 à 3 centimes par oiseau. Matthieu, qui parle de deux oiseaux seulement, en évalue le prix à un as; c'est un peu plus cher. Cinq coûtaient-ils proportionnellement un peu moins que deux? Qu'on se représente un des deux évangélistes s'amusant à faire de pareils changements au texte de l'autre ou à celui du document commun! L'expression : *devant Dieu,* est hébraïque; elle signifie qu'il n'y a pas un de ces petits êtres qui ne soit individuellement présent aux regards de la toute-science divine. La connaissance de Dieu s'étend non seulement à notre personne, mais même aux parties les plus insignifiantes de notre être, à ces 140,000 cheveux dont nous perdons chaque jour quelques-uns sans y faire la moindre attention. Pas de crainte donc : vous ne tomberez

pas sans que Dieu y consente; et s'il y consent, c'est que ce sera le bien de son enfant.

V. 8-10[1]. *La récompense des disciples fidèles, opposée à la punition des lâches et à celle des adversaires.* — « *Or je vous dis : quiconque me confessera devant les hommes, le Fils de l'homme le confessera devant les anges de Dieu.* 9 *Mais celui qui me reniera devant les hommes, sera renié devant les anges de Dieu.* 10 *Et quiconque dira une parole contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné; mais à celui qui aura blasphémé contre le Saint-Esprit, il ne lui sera point pardonné.* » — La profession de l'Evangile peut coûter cher aux disciples sans doute; mais s'ils y persévèrent, elle leur assure une récompense magnifique. Jésus glorifié leur rendra, en les déclarant *siens* devant l'assemblée céleste, ce qu'ils auront fait pour lui en le proclamant *leur Seigneur* ici-bas, au temps de son humiliation. Le gnostique Héracléon faisait déjà remarquer la force de la prépos. ἐν avec ὁμολογεῖν. Elle exprime le repos de la foi *en* celui que l'on confesse. — Le v. 9 met les disciples en garde contre le danger du reniement. Cet avertissement n'était nullement déplacé en ce moment où ils étaient entourés d'ennemis furieux. Il est à remarquer que Jésus ne dit point qu'*il reniera* le renégat, comme il a dit qu'*il confesserait* le confesseur. Le verbe est ici au passif, comme pour faire de ce rejet un acte qui se consommera de lui-même.

Le v. 10 fait entrevoir un danger plus redoutable encore que celui d'être rejeté comme disciple timide. Ce châtiment peut avoir un terme. Mais le péché dont parle le v. 10 est à jamais impardonnable. Cette menace terrible s'applique

[1] V. 8. ℵ D lisent οτι après υμιν. — Marcion omettait των αγγελων. — V. 9. ADKQΠ 20 Mnn. : εμπροσθεν au lieu du premier ενωπιον (d'après Matthieu).

naturellement au péché des adversaires de Jésus sur lequel sa pensée se reporte en terminant. Ils pèchent, eux, non par timidité, mais par réel mauvais vouloir. Par l'expression : *blasphémer contre le Saint-Esprit*, Jésus fait allusion à l'accusation qui avait donné lieu à tout ce conflit (XI, 15), et par laquelle les œuvres de ce divin agent dans le cœur des hommes (comp. Matth. XII, 28 : « Si c'est *par l'Esprit* que je chasse les démons ») avaient été attribuées à l'esprit de ténèbres. C'était là insulter sciemment et volontairement à la sainteté du principe duquel procède tout bien dans la vie humaine. Pour faire ressortir la grandeur de ce crime de lèse-majesté, Jésus le met en parallèle avec un outrage commis envers sa propre personne. Il appelle celui-ci une simple *parole* (λόγον), un mot imprudent, non un *blasphème*. Prononcer une parole contre le pauvre et humble Fils de l'homme est un péché qui ne provient pas nécessairement de mauvais vouloir. Ne pouvait-il pas arriver à un Juif pieux et sincère, mais encore sous l'empire des préjugés dont il était imbu par son éducation pharisaïque, d'envisager Jésus, non comme le Messie attendu, mais comme un exalté, un insensé, et même un imposteur? Un tel péché rappelle celui de cette femme qui apportait dévotement son tribut au bûcher de Huss, et à la vue de laquelle le martyr s'écriait : *Sancta simplicitas*. Jésus est prêt à pardonner dans ce monde ou dans l'autre tout affront fait à sa personne seulement; mais l'outrage contre le bien, comme tel, et contre son vivant principe au sein de l'humanité, le Saint-Esprit, l'audace impie de mettre la sainteté de ses œuvres sur le compte de l'esprit du mal, voilà ce qu'il appelle *blasphémer le Saint-Esprit*, et ce qu'il déclare impardonnable. L'histoire d'Israël a bien prouvé la vérité de cette menace. Ce peuple n'a pas péri pour avoir cloué Jésus-Christ à la croix. Autrement le Vendredi-Saint

eût été le jour de son jugement, et Dieu ne lui eût pas encore offert pendant quarante ans le pardon de ce crime. C'est le rejet de la prédication apostolique, la résistance obstinée à l'action de l'Esprit de la Pentecôte, qui a comblé la mesure du péché de Jérusalem. Et il en est des individus comme de cette nation-là. Le péché à jamais impardonnable, ce n'est pas le rejet de la vérité, par suite d'un malentendu, tel que celui de tant d'incrédules qui confondent l'Evangile avec telle forme faussée qui n'en est que la caricature. C'est la haine de la sainteté, comme telle, haine qui conduit à faire de cet Evangile une œuvre d'orgueil ou de fraude, à l'attribuer à l'esprit du mal. Ce n'est pas là pécher contre Jésus personnellement; c'est insulter au principe divin qui l'a fait agir. C'est la haine du bien lui-même, dans sa manifestation suprême.

La forme en laquelle Matthieu (XII, 31. 32) nous a conservé cet avertissement diffère considérablement de celle de Luc; et celle de Marc (III, 28. 29) diffère à son tour de celle de Matthieu. Il est complétement inadmissible que, dans une sentence d'une telle gravité, les évangélistes eussent apporté arbitrairement des changements à un texte écrit qu'ils auraient eu sous les yeux. Il est très-concevable, au contraire, qu'en circulant dans les églises à l'état de tradition orale, cette parole ait revêtu des formes un peu différentes. Quant à la place attribuée à cette déclaration par les syn., celle que lui assignent Matthieu et Marc, aussitôt après l'accusation qui l'a provoquée, paraît au premier coup-d'œil préférable. Toutefois le lien qui, dans le contexte de Luc, la rattache à ce qui précède et à ce qui suit, n'est pas difficile à saisir. Il y a à la fois gradation par rapport au péché de faiblesse mentionné v. 9, et contraste avec la promesse des v. 11 et 12, où ce Saint-Esprit, objet du blasphème des pharisiens, est présenté

comme le soutien puissant des disciples persécutés. On peut donc hésiter.

V. 11 et 12[1]. *Le secours.* — « *Lorsqu'ils vous feront comparaître dans les synagogues et devant les magistrats et les puissances, ne vous mettez point en peine de ce que et comment vous répondrez, ni de ce que vous direz;* 12 *car le Saint-Esprit vous enseignera à l'heure même ce qu'il faudra dire.* » — Jésus semble se complaire dans l'énumération de toutes les différentes espèces de pouvoirs dont ils auront à subir l'hostilité. Συναγωγαί, les tribunaux juifs, ayant un caractère religieux; ἀρχαί, les autorités païennes, purement civiles, depuis les préfets de province jusqu'à l'empereur; ἐξουσίαι, en général tout pouvoir quelconque. Mais qu'ils ne préparent pas de plaidoyer! La réponse leur sera immédiatement fournie, soit pour la forme (πῶς, *comment*), soit pour le fond (τί, *ce que*). Et leur rôle ne se bornera pas à se défendre; ils prendront l'offensive; ils témoigneront (τί εἴπητε, *ce que vous aurez à dire*). A cet égard aussi, tout leur sera donné. Témoins Pierre et Etienne devant le Sanhédrin, saint Paul devant Félix et Festus; ils ne défendent pas seulement leur personne; ils évangélisent. Ainsi l'Esprit saint agira tellement en eux qu'ils n'auront qu'à lui prêter leur bouche pour organe. Le passage parallèle se trouve, chez Matthieu, dans l'instruction donnée aux Douze (X, 19. 20). La forme est assez différente pour qu'il soit évident que les deux rédactions ne proviennent pas du même texte. Comp. aussi une pensée analogue Jean XV, 26. 27. — Cette parole atteste la réalité du phénomène psychologique de l'inspiration. Jésus affirme que l'Esprit

[1] V. 11. ℵBLX quelques Mnn. It$^{aliq.}$ Vg.: εισφερωσιν au lieu de προσφερωσιν. DIt$^{aliq.}$: φερωσιν. — ℵDR quelques Mnn.: εις au lieu d'επι. — ℵBLQRX quelques Mnn. μεριμνησητε au lieu de μεριμνατε. — DSyr. It^{plerique} omettent η τι.

de Dieu peut communiquer avec l'esprit de l'homme, de telle sorte que celui-ci ne soit plus que l'organe du premier.

Holtzmann ne voit dans toutes ces paroles XII, 1-12 qu'une réunion de matériaux arbitrairement liés par Luc et placés ici dans un cadre factice. Un discours spécialement adressé aux disciples lui paraît déplacé au milieu de cette foule (p. 151). Cependant il ne peut s'empêcher de faire une exception pour v. 1-3, qui peuvent être envisagés comme convenablement placés devant une grande multitude. Mais pour peu que l'on admette la vérité historique des mots si frappants : *Je vous dis, à vous, mes amis* (v. 4), il faut reconnaître qu'ils servent à distinguer les disciples d'autres personnes présentes et qui ne sont pas disposées de la même manière. La promesse adressée aux fidèles confesseurs, v. 9, reçoit aussi de cet entourage hostile un à-propos tout particulier. La menace du v. 10 suppose la présence des adversaires qui ont calomnié Jésus. Enfin l'annonce des persécutions et la promesse de l'appui du Saint-Esprit, v. 11-12, s'expliquent naturellement si, à cette heure même déjà, les disciples se trouvaient dans une situation périlleuse. Tous les éléments de ce discours se rapportent donc parfaitement au cadre historique dans lequel il est placé par Luc. Et ce cadre ne serait qu'une invention de l'évangéliste?

IX. — *La position de l'homme et du croyant par rapport aux biens de la terre :* XII, 13-59.

L'occasion de ce nouveau discours est fournie par un fait inattendu et sans relation avec ce qui venait de se passer. Ce morceau comprend : 1° un préambule historique (v. 13-14) ; 2° un discours que Jésus adresse à la *foule* sur la valeur des biens terrestres pour l'homme en général (v. 15-21) ; 3° un discours qu'il adresse spécialement aux *disciples* sur la position que leur fait leur foi nouvelle par rapport à ces biens (v. 22-40) ; 4° une application plus particulière encore de cette vérité aux *apôtres* (v. 41-53) ; 5° en terminant Jésus revient au *peuple*, et lui donne un suprême avertissement motivé par le caractère menaçant des circonstances actuelles (v. 54-59).

1° *L'occasion :* v. 13 et 14[1]. — Un homme qui se trouvait dans la foule, profite d'un moment de silence pour soumettre à Jésus une affaire qui lui tient fort à cœur et qui probablement l'a amené près de lui. D'après le droit civil juif, le frère aîné recevait une double portion d'héritage, à la charge d'entretenir sa mère et ses sœurs non mariées. Quant aux cadets, il paraît ressortir de la parabole de l'enfant prodigue que la portion simple de biens-fonds qui leur revenait, leur était parfois payée en argent. Cet homme était peut-être un de ces cadets qui n'était pas content de la somme à lui assignée, ou qui, après l'avoir dépensée, réclamait encore, sous quelque prétexte, une portion quelconque du domaine. Tout comme dans d'autres occasions semblables (femme adultère), Jésus se refuse absolument à sortir du domaine purement spirituel, et à rien faire qui puisse lui donner l'air de vouloir se substituer aux autorités établies. — La réponse au τίς, *qui?* est celle-ci : ni Dieu ni les hommes. — La différence entre le *juge* et le μεριστής, celui qui *partage,* est que le premier décide le point de droit et que le second fait exécuter la sentence. — Le but de Jésus dans ce voyage étant de profiter de toutes les circonstances providentielles, qui ne pouvaient manquer de se présenter, pour instruire le peuple et ses disciples, il use aussitôt de celle-ci pour rappeler aux diverses classes de ses auditeurs les vérités solennelles dont ce fait inattendu évoque en lui l'intuition.

Holtzmann est obligé de reconnaître la réalité du fait mentionné dans ce préambule. Il admet donc que, dans ce cas spécial, la source commune de Matthieu et de Luc renfermait une introduction historique, et que le second nous l'a conservée telle quelle. Nous acceptons pour Luc l'hommage rendu dans ce cas à sa fidélité. Mais

[1] V. 14. ℵBDL quelques Mnn. lisent κριτην au lieu de δικαστην (peut-être d'après Actes VII, 27. 35, Tischendorf).

1. De quel droit prétend-on voir ici quelque chose d'exceptionnel? 2. Comment admettre que l'occasion du discours suivant fût positivement indiquée, dans les *Logia*, et que néanmoins, en face de cette donnée précise, l'auteur du Ier évangile se soit permis de répartir ce discours comme suit : deux fragments (v. 22-31 et 33-34) dans le sermon sur la montagne (Matth. VI, 25-33, 19-21); un autre fragment (v. 51-53), dans le discours d'installation des Douze (Matth. X, 34-36); enfin différents passages dans le grand discours eschatologique (Matth. XXIV et XXV)? Weizsäcker sent l'impossibilité d'un tel procédé. Selon lui, Matthieu nous a conservé exactement la forme du discours tel qu'il se trouvait dans les *Logia*. Mais Luc, à son tour, que fait-il? Puisant dans ces grands discours des *Logia* les matériaux qui lui conviennent, il en forme un nouveau tout de fantaisie, en tête duquel il place, comme motif, une anecdote historique de son invention! En quoi ce procédé vaut-il mieux que celui que Holtzmann attribue à Matthieu? Voilà les monstruosités psychologiques en sens opposés auxquelles on est poussé par l'hypothèse d'un document commun.

2° *Au peuple :* v. 15-21[1]. Le riche insensé. — Πρὸς αὐτούς (« il *leur* dit »), v. 15, est opposé à : *ses disciples,* v. 22. Ce petit détail confirme l'exactitude de Luc, car rien ne suppose la foi chez ceux à qui est adressé l'avertissement v. 15-21. On pourrait envisager les deux impér. *voyez* et *prenez garde,* comme exprimant une seule notion : « Ayez les yeux bien ouverts sur cet ennemi, l'avarice; » mais on peut traduire aussi : « Voyez [cet homme] et prenez garde. » Jésus le donnerait lui-même en exemple au peuple assemblé. Le terme grec que nous traduisons par *avarice,* désigne le désir d'avoir davantage plutôt que celui de conserver ce qu'on a. Mais le second est renfermé dans le pre-

[1] V. 15. 13 Mjj. 40 Mnn. Syr. It. Vg.: πασης au lieu de της que lit T. R. avec 9 byz. et les Mnn. — 7 Mjj. (byz.) 60 Mnn. : αυτω au lieu de αυτου après ζωη. — Les Mss. se partagent entre αυτου (T. R.) et αυτω, après υπαρχοντων.. — V. 18. ℵ D quelques Mnn. Syr^{cur} It^{plerique} omettent και τα αγαθα μου. — V. 20. 13 Mjj. (alex.) plusieurs Mnn.: αφρων au lieu d'αφρον.

mier. L'un et l'autre reposent sur une confiance superstitieuse aux biens terrestres qu'on identifie instinctivement avec le bonheur. Mais pour jouir de l'argent il y a une condition, la vie, et cette condition, l'argent ne la garantit pas. Περισσεύειν : le surplus de ce que l'on a sur ce dont on a besoin. La prépos. ἐν peut se paraphraser ici par *quoique* ou *parce que :* « *Quoiqu'il ait* ou *parce qu'il a* le superflu, il n'a pas pour cela assurance de vie. » Ces deux sens reviennent à peu près au même. Il faut probablement lire πάσης, *toute* avarice, au lieu de τῆς, *l'*avarice : toute forme du désir d'avoir.

V. 16. Le terme de *parabole* peut désigner un *exemple* aussi bien qu'une image ; quand l'exemple est fictif, il est inventé comme *image* de la vérité abstraite. — Ce riche campagnard a beau avoir une surabondance de biens suffisante pour des années ; ce superflu ne lui garantit pas la vie jusqu'au lendemain. — Il parle à *son âme* (נפשׁ), la portion affective de son être, comme si elle lui appartenait (« *mon* âme » ; comp. les quatre μοῦ, v. 17 et 18) ; et cependant il va apprendre que cette âme elle-même ne lui est que prêtée. — Les mots : « Dieu *lui* dit, » expriment plus qu'un décret ; il s'agit d'un avertissement qu'il entend intérieurement avant de mourir. Le sujet d'ἀπαιτοῦσιν (ce présent désigne l'avenir imminent) n'est ni les meurtriers ni les anges ; c'est le pronom indéterminé *on,* selon une forme très-usitée en araméen ; comp. v. 48 et XIV, 35. *Cette nuit* est l'antithèse de *plusieurs années,* comme *redemander,* celle de l'expression « *mon* âme. »

V. 21. Application de la parabole. L'expression *amasser pour soi-même* est suffisamment expliquée par le v. 19. — *Riche en Dieu* pourrait signifier : riche en biens spirituels. Mais la prépos. εἰς, *par rapport à,* n'est pas favorable à ce sens. Il vaut mieux entendre : s'amasser un trésor *auprès*

de Dieu, dans le sens où il est dit que *celui qui donne au pauvre prête à l'Eternel.* C'est posséder un trésor *en Dieu,* que de devenir son créancier; comp. v. 33. 34.

3° *Aux disciples :* v. 22-40. Le détachement des biens terrestres. — Les exhortations suivantes supposent la foi. Le croyant doit renoncer à la poursuite des biens terrestres : 1. par un sentiment de pleine confiance en son Père céleste quant à cette vie (v. 22-34); 2. par la préoccupation des biens supérieurs auxquels il aspire uniquement et qu'il attend du retour du Maître auquel il s'est donné (v. 35-40).

V. 22-24[1]. Le détachement, comme résultant de la confiance en la toute-puissance et en la bonté paternelle de Dieu. — « *Puis il dit à ses disciples : Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de ce dont vous serez vêtus.* 23 *La vie est plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement.* 24 *Considérez les corbeaux : ils ne sèment ni ne moissonnent; ils n'ont ni cellier ni grenier; et Dieu les nourrit. Combien ne surpassez-vous pas en valeur les oiseaux!* » — Les mots : *à ses disciples,* v. 22, sont la clef du discours; c'est aux croyants seuls que Jésus peut parler comme il va le faire. Non seulement le croyant ne doit pas viser à posséder le superflu; il ne doit pas même s'inquiéter du nécessaire. Domestiques de Dieu (v. 34), les disciples de Jésus peuvent compter sur les tendres soins du Maître céleste au service duquel ils travaillent; et cela sous le rapport de la *nourriture* comme sous celui du *vêtement.* — *A cause de cela :* puisque cette fausse confiance aux richesses est une folie. Le v. 22 formule le précepte; le v. 23 en fournit la preuve logique; le v. 24 l'illustre par un exemple tiré de la nature. La preuve

[1] V. 22. ℵABDLQ 10 Mnn. It^plerique^ omettent υμων après ψυχη. — V. 23. 7 Mjj. 25 Mnn. Syr. It^aliq.^ ajoutent γαρ après η.

logique repose sur un raisonnement *a fortiori :* celui qui a donné le plus (la vie, le corps), donnera plus certainement encore le moins (l'aliment de la vie, le vêtement du corps). Dans l'exemple emprunté à la nature, il importe d'observer comment toutes les images employées : *semer, moissonner, cellier, grenier*, se rattachent à la parabole du riche insensé. Tous ces travaux, toutes ces provisions, au milieu desquels le riche est mort — les corbeaux ne les connaissent point; et pourtant ils vivent! C'est que la volonté de Dieu est une garantie plus sûre d'existence que la possession du superflu. Dans le sermon sur la montagne, où Matthieu place ces paroles, elles se trouvent hors de toute connexion avec la parabole du riche insensé, dont il n'est fait nulle mention. De nouveau, une corolle détachée de sa tige (voir à Luc XI, 5-10). Ce n'est certes pas Luc qui a imaginé habilement la relation frappante entre cet exemple et la parabole précédente. Elle devait donc exister dans ses sources. Mais si ces sources étaient les mêmes que celles de Matthieu, ce dernier aurait donc eu la maladresse de briser un pareil rapport! — Dans les derniers mots, l'adverbe μᾶλλον, joint à διαφέρειν, qui signifie déjà *surpasser,* est un pléonasme dont le sens est : surpasser au plus haut degré. — A la puissance divine Jésus oppose l'impuissance humaine dont la mort subite du riche était la preuve, ce qui achève de prouver la folie des soucis terrestres.

V. 25-28[1]. « *Qui de vous peut par ses soucis ajouter une coudée à sa taille?* 26 *Si donc vous ne pouvez pas même faire les plus petites choses, pourquoi vous inquiétez-vous des autres?* 27 *Considérez les lys, comme ils croissent : ils*

[1] V. 25. ℵ B D It[aliq.] omettent ενα après πηχυν. — V. 26. ℵ B L Q T quelques Mnn. : ουδε au lieu de ουτε. — V. 27. D Syr[cur] a : πως ουτε νηθει ουτε υφαινει au lieu de πως αυξανει ου κοπια ουδε νηθει. — V. 28. B D L T : αμφιεζει au lieu d'αμφιεννυσι.

ne travaillent ni ne filent; et je vous dis que Salomon lui-même, dans toute sa magnificence, n'était pas vêtu comme l'un d'eux. 28 *Or, si Dieu revêt ainsi l'herbe qui est aujourd'hui dans les champs et qui demain est jetée au four, combien plus vous, gens de peu de foi!* » — Le v. 25 exprime d'une manière générale l'idée de l'inefficacité des soucis humains. Μεριμνῶν, partic. présent : à force de s'inquiéter. Ἡλικία pourrait se rapporter à l'âge ; il faudrait alors prendre πῆχυς, *coudée*, dans un sens figuré (comp. Ps. XXXIX, 6). Mais cette expression nous paraît être en rapport avec ce qui est dit de la croissance des plantes, parfois si rapide ; il est donc plus naturel de conserver à ἡλικία son sens ordinaire de *taille*. Πῆχυς, *coudée*, garde ainsi son sens littéral. Les plantes qui ne se livrent à aucun souci font cependant des pousses énormes, tandis que vous, par vos inquiétudes, vous ne hâtez en rien votre accroissement. V. 25. 26 répondent à v. 23. Vos soucis ne vous procureront point un accroissement de taille ; combien moins des avantages de plus haute valeur ! L'exemple suivant tiré de la nature (v. 27) correspond à celui du v. 24. — Quand on a lu le délicieux morceau de M. F. Bovet (*Voyage en Terre-Sainte*, p. 383), on a peine à renoncer à l'idée de voir dans le *lys des champs* la belle anémone rouge *(anemone coronaria)* dont le gazon est émaillé dans toute la Palestine. Cependant il est possible que Jésus veuille parler soit du magnifique lys blanc *(lilium candidum)*, soit du splendide lys rouge *(lilium rubrum)*, qui se trouvent, quoique plus rarement, dans ce pays (Winer, *Lexicon*, ad h. v.). — Faute de bois, on chauffe les fours, en Orient, avec des herbes.

V. 29-34[1]. *L'application.* — « *Et vous, ne vous deman-*

[1] V. 29. Les Mss se partagent entre η τι (T. R.) et και τι (alex.). — V. 31. ℵBDLIt$^{aliq.}$: αυτου au lieu de του θεου (qui est peut-être tiré de Matthieu). — 10 Mjj. 30 Mnn. Syr^{cur} It$^{aliq.}$ omettent παντα.

dez pas ce que vous mangerez ou ce que vous boirez, et n'ayez pas l'esprit inquiet; 30 *car ce sont les nations du monde qui recherchent ces choses; mais votre Père sait que vous en avez besoin.* 31 *Mais cherchez le royaume de Dieu, et toutes ces choses vous seront données par surcroît.* 32 *Ne crains point, petit troupeau, parce que votre Père a trouvé bon de vous donner le royaume.* 33 *Vendez ce que vous avez, et donnez-le en aumônes; faites-vous des bourses qui ne s'usent point, un trésor qui ne manque point, dans les cieux, où les voleurs ne pénètrent point et où la teigne ne ronge pas;* 34 *car où est votre trésor, là aussi sera votre cœur.* » — *Aux soucis,* qu'il abandonne aux hommes de cette terre (v. 29-30), Jésus oppose *le souci,* qu'il recommande aux siens (v. 31-34)[1]. — Καί (v. 29) : et en conséquence. — Ὑμεῖς, *vous,* pourrait opposer les hommes aux êtres de la nature cités en exemple, les corbeaux, les lys. Mais d'après le v. 30, ce pronom sert plutôt à distinguer les disciples des hommes non croyants, des *nations de ce monde.* Jésus désigne ainsi non seulement les païens, — dans ce cas, il eût dit tout court : *les nations,* — mais aussi les Juifs, qui, en refusant d'entrer dans la βασιλεία, se condamnent à devenir peuple *de ce monde,* comme les autres, et restent en dehors du vrai peuple de Dieu, auquel Jésus s'adresse ici (le *petit troupeau,* v. 32).

Πλήν (v. 31) : « toute cette fausse recherche écartée, *il n'en reste* qu'une qui soit digne de vous. » Le *règne de Dieu,* comme toujours : cet état d'abord intérieur, puis social, où la volonté humaine n'est plus que le libre agent de la volonté divine. *Toutes ces choses,* à savoir la nourriture et le vêtement, seront données en sus du royaume, que vous cherchez uniquement, comme furent donnés au jeune Sa-

[1] Keim, t. II, p. 27.

lomon les biens terrestres en sus de la sagesse qu'il avait seule demandée. Καί : et à cette seule condition. — Πάντα a pu facilement être omis après ταῦτα par une erreur de vue (confusion des deux τα). Bleek reconnaît que ce passage est plus convenablement placé dans Luc que chez Matthieu dans le sermon sur la montagne, où tout le morceau sur la confiance ne se rattache que très-indirectement au reproche de cupidité adressé aux pharisiens.

L'expression *petit troupeau,* v. 32, est en rapport avec la position critique du petit groupe des disciples au milieu des myriades indécises ou hostiles, v. 1; elle rappelle le : *vous, mes amis,* v. 4. Jésus donne ici une consolation au fidèle pour les moments où l'intérêt du règne de Dieu le met dans une position de privation terrestre (Gess). L'argument *a fortiori* du v. 23 est reproduit ici, v. 32, dans une sphère plus élevée : « Celui qui a pourvu avec tant d'amour à votre salut éternel, ne vous procurera-t-il pas plus sûrement encore votre pauvre entretien terrestre? » Quel domestique fidèle aurait à s'inquiéter de sa nourriture dans la maison du maître pour lequel il travaille jour et nuit? Et quand ce maître est un père! C'était par expérience que Jésus parlait de la sorte.

Du devoir de ne pas se préoccuper de l'acquisition de la richesse, Jésus passe (v. 33) à celui de son sage emploi, quand on la possède. Ce précepte constituerait, d'après de Wette, la grande hérésie de Luc, ou, selon Keim, celle de son document ébionite, le salut par la vertu méritoire de la pauvreté volontaire et de l'aumône. Mais remarquons d'abord qu'il s'agit de croyants, qui, comme tels, possèdent déjà le royaume (v. 32) et n'ont plus à le mériter. Puis, quand Jésus dit : *vendez, donnez...*, est-ce un commandement? Le sens n'est-il pas plutôt : « Ne craignez pas; faites-le seulement! Si vous le faites, vous le retrouverez. » Enfin,

pour un membre de la société croyante à cette époque, l'administration d'une propriété terrestre n'était-elle pas réellement chose difficile? Chaque disciple n'était-il pas plus ou moins dans la position de Jésus lui-même qui, une fois son ministère commencé, avait dû rompre avec son métier de charpentier? Le don des biens terrestres est présenté ici, d'abord, comme moyen d'affranchissement personnel afin de pouvoir accompagner Jésus et devenir l'un des instruments de son œuvre; puis, comme une joyeuse libéralité, provenant de l'amour, et propre à enrichir éternellement notre ciel. Il n'y a rien là de particulier à Luc, ni à son document ébionite prétendu. A comparer, sous le premier rapport, l'histoire du jeune homme riche (dans les trois syn.) et, sous le second, le mot de Jésus dans Matthieu : « *Ce que vous avez fait à l'un de ces petits...*, *vous me l'avez fait à moi-même;* » et toute cette scène du jugement Matth. XXV, 31-46.

Il ne faut pas oublier que le royaume de Dieu à ce moment-là était identifié avec la personne de Jésus et la société des disciples qui l'accompagnaient. Suivre (littéralement) Jésus dans ses pérégrinations était le seul moyen de posséder ce trésor et de devenir apte à le répandre dans la suite. Or, nous l'avons vu, c'était une armée, non seulement de fidèles, mais d'évangélistes, que Jésus travaillait maintenant à former. S'ils fussent restés attachés à la glèbe de la propriété terrestre, ils eussent été incapables de le suivre et de le servir sans regarder en arrière (IX, 62). Le fond d'un tel précepte seul est permanent. La forme sous laquelle Jésus l'a présenté résultait de l'état présent du règne de Dieu. Le mode de son accomplissement est variable. Il y a des temps où, pour se dégager soi-même et pratiquer l'amour chrétien, il faut tout donner; il en est d'autres où, pour s'affranchir véritablement et pouvoir

mieux donner, il faut garder et administrer. Quand Paul formulait ainsi le devoir chrétien : *posséder comme ne possédant pas* (1 Cor. VII, 29), il est évident qu'il n'avait en vue que *la disposition* de détachement et de charité recommandée par Jésus, et qu'il modifiait la forme passagère qu'avait revêtue son précepte. Il y a, dans les expressions de Jésus, comme un enthousiasme de dédain pour ces trésors terrestres dans lesquels l'homme naturel place son bonheur : « Défaites-vous de ces biens-là ; en les donnant, changez-les en trésors célestes ; et vous aurez fait une bonne affaire ! » C'est le : *s'enrichir en Dieu* (v. 21). Tout don fait par l'amour humain constitue auprès de Dieu, l'amour personnifié, une dette acquittable dans le ciel. L'amour aime l'amour et saura le lui témoigner.

Par cette manière d'agir, le croyant se trouve avoir un trésor dans le ciel. Or, il y a une loi psychologique, c'est (v. 34) que le cœur suit le trésor. Donc, votre trésor une fois placé en Dieu, votre cœur s'élèvera sans cesse vers lui. C'est cette attitude nouvelle du croyant, qui vit ici-bas le regard du cœur tourné en-haut, que décrit Jésus dans ce qui suit. Le cœur une fois affranchi du fardeau terrestre, ne vivra plus que de l'attachement nouveau auquel il s'est livré et de l'attente qu'il lui inspire, v. 35-38.

V. 35-38[1]. *La parabole du maître rentrant dans sa maison.* — « *Que vos reins soient ceints, et vos lampes allumées.* 36 *Et vous, soyez semblables à des hommes qui attendent que leur maître revienne des noces, afin que quand il arri-*

[1] V. 38. Au lieu de και εαν ελθη εν τη δευτερα φυλακη και εν τη τριτη φυλακη ελθη και ευρη ουτως, ℵ B L T^{w} X quelques Mnn. Syr^{sch} It$^{aliq.}$ lisent καν εν τη δευτερα καν εν τη τριτη φυλακη ελθη και ευρη ουτως. D It$^{aliq.}$ Marcion : και εαν ελθη τη εσπερινη φυλακη και ευρησει ουτως ποιησαι *(sic facientes)* και εαν τη δευτερα και τη τριτη. — ℵ^{1} B D L Syr^{cur} omettent οι δουλοι devant εκεινοι ; ℵ* It$^{aliq.}$ Ir. omettent οι δουλοι εκεινοι.

vera et frappera à la porte, ils lui ouvrent à l'instant. 37 *Heureux ces serviteurs-là, que le maître, à son arrivée, trouvera veillant. En vérité, je vous dis qu'il se ceindra, et qu'il les fera mettre à table, et se tenant près d'eux, il les servira.* 38 *Et s'il vient à la seconde veille, et s'il vient à la troisième veille, et qu'il les trouve ainsi, heureux ces serviteurs-là.* » — V. 35. Le long vêtement oriental doit être relevé, et le pan fixé à la ceinture, pour que la marche soit libre (XVII, 8). Il faut en outre, s'il fait nuit, tenir à la main la lampe allumée, pour marcher vîte et sûrement au but. Ces deux images s'appliquent tellement à la position du serviteur dont il est parlé dans les versets suivants, que nous ne doutons pas que ce v. 35 n'appartienne déjà à la parabole, v. 36-38. Le croyant fidèle est représenté comme un domestique attendant durant la nuit l'arrivée de son maître, qui revient de voyage. Pour ne pas tarder à lui ouvrir la porte quand il heurtera, il se tient éveillé, debout et prêt à courir. La lampe allumée est sous sa main. Il tient enfin des aliments préparés pour le moment de sa rentrée. Et le retour a beau tarder, tarder même jusqu'au matin; il ne cède point à la fatigue et persiste dans cette attitude d'attente. — Ὑμεῖς, *vous* (v. 36), votre personne tout entière, en opposition à la lampe allumée, aux reins ceints. Le mot γάμοι, *noces,* pourrait avoir ici le sens de *banquet* qu'il a quelquefois (Esth. II, 18; IX, 22; et peut-être Luc XIV, 8). Il est plus naturel de conserver le sens ordinaire, seulement en admettant qu'il s'agit, non de la noce du maître lui-même, mais de celle d'un ami à laquelle il a assisté. Que fait le maître ainsi reçu? Emu d'une telle fidélité, au lieu de s'asseoir lui-même à la table dressée, il y fait asseoir ses domestiques dévoués, et se ceignant, comme ils s'étaient ceints, il s'avance auprès d'eux (παρελθών), pour les servir, et leur présente les aliments qu'ils

lui ont préparés. Et plus tardive est son arrivée, plus vive est sa reconnaissance, plus grandes sont les marques de son contentement. Chez les anciens Juifs la nuit n'avait que trois divisions (Jug. VII, 19); plus tard, probablement depuis la domination romaine, on en admit quatre : de 6 à 9, de 9 à minuit, de minuit à 3 heures, et de 3 à 6 heures. Si, comme on n'en peut douter, le retour du maître figure la Parousie, cette parabole fait entendre que cet événement pourrait bien tarder longtemps, bien plus longtemps que personne ne se l'imaginait, même parmi les disciples, et que ce retard sera le moyen d'éprouver leur fidélité. La même pensée se retrouve dans la parabole des dix vierges (Matth. XXV, 5) : « *Comme l'époux tardait à venir ;* » et encore, dans celle des talents (XXV, 19) : « *Après un long temps, le maître revint.* » Jésus a donc bien annoncé son retour, mais non l'imminence de ce retour. — On ose à peine appliquer la promesse renfermée dans cette parabole : le Seigneur servant dans sa gloire celui qui l'a fidèlement attendu et servi ici-bas! Il semble qu'il y ait ici contradiction avec Luc XVII, 7-9. Mais, dans ce dernier passage, Jésus exprime le sentiment qui doit animer le serviteur : « *Je ne suis,* après tout ce que j'ai fait, *qu'un serviteur inutile.* » Jésus veut, en opposition au pharisaïsme, écarter l'idée légale de mérite. Ici il décrit le sentiment du maître lui-même. Nous sommes dans la sphère de l'amour et du côté du serviteur et du côté du maître. — Les variantes du v. 38 n'en changent point le sens général.

La Parousie est un événement glorieux et doux pour les serviteurs de Jésus (v. 35-38). Mais elle est en même temps pour eux un événement sérieux et redoutable. Car celui qui revient n'est pas seulement un maître bien-aimé, qui vient rendre tout ce que l'on a donné pour lui; c'est aussi un larron qui ôte tout ce que l'on n'aurait point dû garder.

V. 39 et 40[1]. *La parabole du larron.* — « *Vous savez bien ceci, c'est que si un père de famille savait à quelle heure le voleur viendra, il veillerait, et ne laisserait pas percer sa maison.* 40 *Et vous donc aussi, soyez prêts, parce que le Fils de l'homme viendra à l'heure que vous ne pensez pas.* » — Γινώσκετε, *vous savez*, doit être pris comme indicatif plutôt que comme impératif; cette connaissance est le point d'appui de l'exhortation v. 40. L'application doit se faire comme suit : Si on savait l'heure de l'attaque, on ne manquerait pas de se tenir prêt *pour cette heure-là;* donc, quand on ne la connaît pas, comme dans ce cas, le seul moyen est d'être *toujours* prêt. — Il n'est pas impossible que la vraie place de cette parole soit celle que lui donne Matthieu (XXIV, 42-44), dans les discours eschatologiques ; Marc marche ici avec lui. — De toutes les paroles de Jésus, il n'en est pas dont l'influence se soit plus fait sentir dans les écrits du N. T. que celle-ci : 1 Thess. V, 1. 2; 2 Pierre III, 10; Apoc. III, 3; XVI, 15; elle avait retenti profondément dans le cœur des disciples. Elle indique le vrai sens de l'attente du retour de Christ. L'Eglise n'a point la tâche de fixer à l'avance ce moment indéterminable; elle n'a autre chose à faire, en raison de son ignorance même dont elle ne doit point chercher à sortir, qu'à demeurer invariablement dans l'attente. Cette attitude est sa sûreté, sa vie, le principe de sa virginale pureté. Ce devoir de l'attente comprend évidemment et le détachement et l'attachement recommandés dans ce discours.

4° *Aux apôtres :* v. 41-53. — Jusqu'ici, Jésus avait parlé à tous les croyants ; dès ce moment, à l'occasion d'une question de Pierre, il s'adresse particulièrement aux apôtres et leur rappelle la responsabilité spéciale qui s'attache

[1] V. 39. ℵ D Syr^{cur} It$^{aliq.}$ omettent εγρηγορησεν αν και. — V. 40. ℵ B L Q quelques Mnn. It. omettent ουν après υμεις.

pour eux à la perspective du retour du Maître (v. 41-48); puis il donne cours aux émotions dont le remplit la prévision de la révolution morale qu'il vient opérer sur la terre (v. 49-53).

V. 41-48 [1]. *La parabole des deux intendants.* — L'excellence magnifique de la promesse v. 37 a frappé Pierre; il se demande si une pareille récompense est destinée à tous les sujets du Messie ou ne doit pas plutôt être restreinte à ceux qui joueront dans son royaume le rôle principal. Si c'est bien là le sens de sa question, v. 41, elle se rapporte, non à la parabole du larron (v. 39. 40), mais à celle du retour du maître (v. 35-38); ce qui confirmerait l'idée que v. 39 et 40 sont une intercalation dans ce discours, due soit à Luc, soit au document où il puise. La question de Pierre en rappelle, pour le sens, une toute semblable du même apôtre, Matth. XIX, 27. — Jésus continue son enseignement comme s'il ne tenait aucun compte (ἄρα, *donc*) de la question de Pierre. Mais en réalité il donne à l'avertissement suivant sur la vigilance une tournure telle qu'il renferme la réponse précise à cette question. Comp. une forme semblable XIX, 25-26; Jean XIV, 21-23 et ailleurs. — Tous seront récompensés pour leur fidélité, mais plus magnifiquement que tous les autres, ceux qui auront été établis comme surveillants de leurs frères en l'absence du maître (v. 42-44); comme aussi, en retour, celui qui, dans cette position supérieure, aura négligé son devoir, sera puni beaucoup plus sévèrement que les serviteurs d'un ordre moins relevé (v. 45. 46). Enfin, v. 47. 48 : le principe général de ce jugement de l'Eglise.

[1] V. 42. 13 Mjj. plusieurs Mnn. lisent ο au lieu de και devant φρονιμος. — ℵ* T^{w} It^{plerique} Vg. lisent, au lieu de καταστησει, κατεστησεν (tiré de Matthieu). — D L Q X omettent του devant διδοναι. — V. 47. L Syr. It^{plerique} omettent μηδε ποιησας. ℵ B T: η au lieu de μηδε.

Jésus donne une forme interrogative à la réponse indirecte qu'il fait à la question de Pierre : « *Qui est donc l'intendant...?* » Pourquoi cette tournure? De Wette pense que Jésus parle comme cherchant avec émotion parmi les siens ce serviteur dévoué. Bleek retrouve ici la forme observée XI, 5-8 : « Qui est l'intendant qui, si son maître vient à le trouver, ne sera pas établi par lui...? » Ces deux explications ne sont pas très-naturelles. Jésus interroge réellement. Il invite Pierre à chercher lui-même cet intentendant (ce doit être lui et chaque apôtre). Matthieu, en conservant (XXIV, 45-51) cette forme interrogative, tout en omettant la question de Pierre qui l'a motivée, rend un remarquable témoignage à la fidélité du récit de Luc. — Les *intendants,* quoique esclaves (v. 45), étaient des serviteurs d'un rang supérieur. La θεραπεία est le domestique en général, le *famulitium* des latins. Ce terme correspond au *tous,* dans la question de Pierre, comme la personne de l'économe au *nous,* dans la même question. Le fut. καταστήσει, *établira,* paraît indiquer que l'Eglise ne sera constituée de la sorte qu'après le départ du maître. Καιρός, le *moment opportun,* désigne le moment fixé pour la distribution hebdomadaire ou journalière; σιτομέτριον : la ration. — Il y a une différence entre la récompense promise v. 44 à l'intendant fidèle et celle qu'assurait le v. 37 au serviteur vigilant. Celle-ci était plus intime; elle était l'expression de l'attachement personnel du maître pour le serviteur fidèle qui lui avait personnellement rendu des soins. Celle-là est plus glorieuse; c'est la récompense en quelque sorte officielle pour les services rendus à la maison : il s'agit d'une haute administration dans le royaume de gloire, en récompense des travaux auxquels s'est livré, dans une position influente, le serviteur fidèle, pendant l'économie de grâce. Cette relation est indiquée par la

correspondance des deux καταστήσει, v. 42 et 44. — Cette parole paraît supposer que l'apostolat se perpétuera jusqu'au retour de Christ; et il résulte en effet incontestablement de l'image employée, que dans l'Eglise subsistera jusqu'à la fin un ministère de la Parole établi par Christ. Les apôtres l'ont si bien senti, qu'au moment de quitter eux-mêmes la terre, ils ont eu soin d'établir, pour les remplacer dans l'Eglise, des ministres de la Parole. Ce ministère était une continuation, sinon du leur tout entier, au moins de l'une de ses fonctions les plus indispensables, celle dont parle Jésus dans notre parabole, la distribution régulière de la nourriture spirituelle au troupeau; comp. les épîtres pastorales et 1 Pierre V. La théorie qui fait émaner le pastorat de l'Eglise, comme sa représentation, n'est donc pas biblique; cette charge est plutôt une émanation de l'apostolat, et par là médiatement une institution de Jésus lui-même. Comp. Eph. IV, 11 : « *Lui-même a donné les uns pour... pasteurs et docteurs.* » C'est Jésus qui veut ce ministère, qui l'a établi par ses mandataires, qui procure à l'Eglise en chaque temps ceux qui ont mission de le remplir, et qui les dote dans ce but. De là leur responsabilité plus considérable.

V. 45. 46 représentent un apôtre ou un fonctionnaire infidèle sous l'image d'un intendant sans conscience. — La condition de la fidélité étant l'attente constante du retour du maître, ce serviteur, pour se livrer plus à son aise à son infidélité, éloigne dans sa pensée ce moment. Ainsi fait le ministre de Jésus qui à l'attente de la Parousie substitue l'idée du progrès indéfini. Que deviendra sa fidélité pratique, puisque c'est l'attente constante du Seigneur qui devrait en être le soutien? *Frapper, manger* et *boire* sont des images, tout comme la distribution régulière et consciencieuse, v. 42. Les fonctionnaires ecclésiastiques dé-

crits dans ce tableau sont ceux qui, au lieu de distribuer à l'Eglise la parole de Christ, lui imposent la leur propre, qui tyrannisent les âmes au lieu de les soigner, et se montrent d'autant plus jaloux de leurs droits qu'ils remplissent plus négligemment leurs devoirs. Διχοτομεῖν, proprement : *fendre en deux,* désigne un supplice réellement usité chez les peuples anciens (Egyptiens, Chaldéens, Grecs, Romains; comp. aussi 2 Sam. XII, 31; 1 Chron. XX, 3; Hébr. XI, 37). Mais ce sens littéral ne convient pas ici, puisqu'après cela il est encore question d'une part que doit recevoir ce serviteur, — à moins qu'on n'admette, avec Bleek, que dans ces derniers mots Jésus passe de l'image à l'application. N'est-il pas plus naturel, lors même que nous ne pouvons pas citer d'exemples de cet emploi, d'entendre ce mot dans le sens de l'expression latine *flagellis discindere,* déchirer le dos à coups de verge (le : *sera frappé de plus de coups,* v. 47).

La *part* dont il est question, après ce châtiment terrible, est la prison, ou même le dernier supplice, la croix, par exemple, que précédait toujours la flagellation. Le mot ἀπίστων, « avec *les incrédules,* » pourrait parler en faveur de l'explication de Bleek; mais lors même que l'application perce à travers le voile de la parabole, le sens propre n'est pas tout à fait écarté : « Ceux à qui l'on ne peut aucunement se fier, » les étrangers à la maison. Matthieu dit : *les hypocrites,* les faux amis (les pharisiens). Un apôtre infidèle ne sera pas mieux traité qu'un adversaire. — *Avoir sa part avec* est une expression hébraïque et grecque, qui signifie : *partager le sort de. . .*

V. 47 et 48. *Le principe.* — « *Le serviteur qui a connu la volonté de son maître, et qui n'a rien préparé et n'a pas fait selon sa volonté, sera battu de beaucoup de coups;* 48 *mais celui qui ne l'a pas connue et qui aura fait des choses dignes*

de châtiment, sera battu de peu de coups. A quiconque beaucoup a été donné, il sera redemandé beaucoup; et celui à qui on a beaucoup confié, on exigera davantage de lui. » — Les apôtres avaient reçu, avec la supériorité de position dépeinte dans les tableaux précédents, un degré supérieur de *connaissance;* c'est à ce nouvel avantage que se rapporte v. 47ª. Il est lié au précédent; car le serviteur plus haut placé reçoit du maître des instructions plus complètes. — Le même mode d'appréciation sera appliqué à cet autre genre de supériorité. Ostervald, sous-entendant ἑαυτόν avec μὴ ἑτοιμάσας, traduit : « qui ne *se* sera pas tenu prêt. » Cette ellipse est inadmissible. Le sens est : *qui n'aura pas tenu prêt* [ce qu'il fallait pour recevoir le maître selon ses désirs]. C'est l'antithèse de v. 35-37. — Le serviteur que le maître n'a pas initié aussi spécialement à ses intentions est néanmoins responsable dans une certaine mesure. Car il a aussi une certaine connaissance de sa volonté; comp. l'application de ce même principe, Rom. II, 12. — V. 48ᵇ : la maxime générale sur laquelle repose tout ce qui précède. Les deux propositions parallèles ne sont pas entièrement synonymes. Le passif ἐδόθη, *a été donné,* indique simplement une position assignée; la forme *moyenne* παρέθεντο, *on a confié,* fait entendre que la chose remise a été prise par le maître sur son propre bien; il s'agit donc d'une somme confiée. Par conséquent il convient d'appliquer le premier terme à la *charge* apostolique et à l'autorité dont elle est accompagnée; le second, aux *lumières* plus considérables accordées aux apôtres. — Ce qui est réclamé de chacun, ce ne sont pas les fruits, qui ne dépendent pas de l'ouvrier, mais l'intensité du travail. Meyer pense que *davantage* signifie : « *plus* qu'on ne lui avait confié. » Il est plus naturel d'entendre : *plus* que l'on exigera d'autres qui ont moins reçu. — Sur le sujet des verbes παρέθεντο et αἰτήσουσιν, voir v. 20.

Marc a conservé (XIII, 37), à la suite de la parabole du portier, qu'il possède seul, mais qui se rapporte au même devoir de la vigilance que les deux précédentes dans Luc, cette exhortation finale : « *Ce que je vous dis, je le dis à tous : veillez.* » Cette parole correspond d'une manière étonnante au sens de la réponse de Jésus à Pierre dans Luc : « Tous doivent veiller; car tous auront part à la reconnaissance personnelle du Maître (v. 37); mais tout particulièrement (περισσότερον, v. 48) vous, mes apôtres, qui avez à attendre ou une plus grande récompense, ou une plus sévère punition. » D'après cela Luc rapporte la question de Pierre et la réponse indirecte de Jésus; Marc, un mot de Jésus qui appartenait à sa réponse directe. Comment expliquer cette relation? Holtzmann pense que Luc a imaginé de son chef la question de Pierre, en partant de ce dernier mot de Jésus dans Marc. Il ne peut d'ailleurs s'empêcher d'avouer que cette intercalation a été très-habilement pratiquée par Luc. Le procédé, en effet, serait aussi ingénieux qu'arbitraire; il est inadmissible. La rédaction de Luc trouve d'ailleurs une confirmation dans le texte de Matthieu, dans lequel s'est conservée la forme interrogative de la réponse de Jésus, précisément telle que nous la trouvons dans Luc, et cela lors même que Matthieu a omis la question de Pierre, qui seule explique cette forme. Weizsäcker suppose, en échange, que la question de Pierre, dans Luc, a été déduite par celui-ci de la forme interrogative de la parole de Jésus dans Matthieu XXIV, 45 : « *Qui est donc le serviteur fidèle...?* » Mais le récit de Marc est là pour défendre, contre cette nouvelle accusation, celui de Luc. Car, comme nous l'avons vu, les derniers mots du discours, dans Marc, n'ont de sens qu'au moyen de la question de Pierre, rapportée par Luc. La forme de Luc ne peut être déduite de Marc, sans que Matthieu proteste, ni de Matthieu, sans que Marc proteste à son tour. Nous avons évidemment comme les pièces d'un engrenage démonté; chaque évangéliste nous a fidèlement conservé celles d'entr'elles qu'une tradition incomplète lui avait transmises. Appliqué à un document écrit, ce partage constituerait une vraie lacération; comme résultat d'une tradition en circulation, il s'explique sans difficulté.

Après s'être ainsi livré au cours naturel de l'entretien, Jésus revient à la pensée qui en a été le point de départ, la vanité des biens terrestres. Il fait voir combien cette vérité s'applique directement à la situation actuelle (v. 49-53).

V. 49 et 50[1]. *Le caractère de l'avenir imminent.* — « *Je suis venu jeter un feu sur la terre; et que veux-je, puisqu'il est déjà allumé?* 50 *Mais j'ai à être baptisé d'un baptême, et quelle n'est pas mon angoisse jusqu'à ce qu'il soit accompli!* » — « Est-ce le temps, disait Elisée à l'infidèle Guéhazi, d'acheter des terres, du bétail, quand la main de Dieu est sur Israël, » c'est-à-dire : quand Salmanazar est aux portes de Samarie? Est-ce le temps, pour le croyant, de se livrer à la paisible jouissance des biens terrestres, quand la grande lutte commence? L'Eglise va être enfantée; Israël va périr, et la Terre-Sainte être livrée aux païens. Telle est la relation, trop émouvante pour être exprimée par une particule logique, que renferme implicitement l'*asyndéton* remarquable entre v. 48 et 49. πῦρ βάλειν, proprement : *jeter un brandon.* Jésus sent que sa présence est pour la terre le tison qui va mettre tout en feu. « Toute chose féconde est riche en guerres, » a dit M. Renan. Jésus comprenait la fécondité de son œuvre. — Le terme *je suis venu*, qu'emploie plusieurs fois Jésus dans les syn., ne s'explique naturellement dans sa bouche que par la conscience qu'il avait de sa préexistence. Le feu dont il est ici question n'est pas le Saint-Esprit, comme l'ont cru plusieurs Pères. La suite prouve que c'est l'effervescence spirituelle excitée, en sens opposés, par la venue de Jésus; d'où résultera le διαμερισμός, *la division,* décrite depuis le v. 51. Deux humanités vont désormais être en lutte au sein de chaque peuple, sous chaque toit : cette pensée émeut profondément le cœur du Prince de la paix. De là le caractère brisé des paroles suivantes. On peut prendre le εἰ dans le sens de *que,* qu'il a souvent, et τί dans celui de *combien :* « *Combien* je désire-

[1] V. 49. Au lieu de εἰς que lit T. R. avec 11 Mjj. (byz.) et les Mnn., 10 Mjj. (alex.) 40 Mnn. lisent επι. — V. 50. Les Mss. se partagent entre ου (T. R.) et ουου (alex.).

rais *que* ce feu brûlât déjà! » (Olshausen, de Wette, Bleek). Mais ce sens des deux mots εἰ et τί, du second surtout, n'est pas très-naturel. C'est ce qui a engagé Grotius, Meyer, etc., à admettre deux propositions, renfermant l'une la question, l'autre la réponse : « Et que veux-je? Oh! que seulement il brûlât déjà! » Le sens est au fond le même. Mais la seconde proposition viendrait trop brusquement comme réponse à la précédente. Ewald revient à l'idée d'une seule phrase; seulement il cherche à donner à θέλω un sens qui justifie mieux l'emploi du εἰ : « Et de quoi *ai-je à me plaindre,* si déjà il brûle? » Ce sens ne diffère guères de celui qui nous paraît le plus naturel : « Qu'ai-je encore *à demander,* puisque déjà il brûle? » Cette parole exprime une satisfaction douloureuse de ce que ce déchirement inévitable de l'humanité commence déjà à cette heure, comme le prouvait le récit v. 1-12. Jésus souffre d'apporter la guerre là où il voudrait mettre la paix. Mais il le faut; c'est sa mission : « *Je suis venu pour. . .* »

Cependant ce feu, qui déjà brûle, est loin d'éclater encore en vives flammes; pour cela il y a une condition à remplir, dont la pensée oppresse le cœur de Jésus; il faut le fait qui, en manifestant le mortel antagonisme entre le monde et Dieu, opèrera le divorce dont parle Jésus, entre homme et homme; il faut la croix. Sans la croix, l'incendie allumé sur la terre par la présence de Jésus s'éteindrait bien vite, et le monde retomberait promptement dans son calme plat; de là le v. 50. Le δέ est adversatif : « *Mais,* quoique déjà le feu brûle, il faut, pour qu'il s'allume tout à fait, que. . . » Le baptême dont il est ici question est le même que celui dont parle Jésus Matth. XX, 22 (si du moins les termes analogues à ceux-ci sont authentiques dans ce passage). Jésus fait certainement allusion à son baptême par la main du précurseur, qui renfermait une consécra-

tion à la mort. L'image est celle-ci : Jésus se voit prêt à être plongé dans un bain de flammes d'où il sortira comme le brandon qui mettra le feu au monde entier. — Le Seigneur exprime avec une parfaite candeur l'impression d'effroi que produit sur lui la nécessité de cette fournaise de souffrance qu'il doit traverser. Συνέχεσθαι, *être oppressé*, tantôt par la puissance de l'amour (2 Cor. V, 14); ailleurs, par celle de désirs contraires (Phil. I, 23); ici, sans doute, par l'impatience douloureuse d'en avoir fini avec une tâche pénible. Il est pressé d'entrer dans cette souffrance, parce qu'il a hâte d'en sortir. « Un prélude de Gethsémané, » dit Gess dans une admirable page sur ce discours [1]. C'est ici en effet la première crise de cette angoisse dont nous surprenons un second symptôme Jean XII, 27 : « *Maintenant mon âme est troublée, et que dirai-je?* » et qui s'exhale dans toute son intensité à Gethsémané. Luc seul nous a conservé le souvenir de cette première révélation des sentiments intimes de Jésus.

Après cette parole, qui est comme une parenthèse arrachée par l'impression qu'a produite sur lui la pensée exprimée dans le v. précédent, il reprend au v. 51 le développement de sa déclaration, v. 49.

V. 51-53 [2]. *Le tableau de cet avenir annoncé.* — « *Pensez-vous que je sois venu apporter la paix sur la terre? Non, vous dis-je; mais la division.* 52 *Car dès ce moment, cinq personnes, dans une même maison, seront divisées; trois contre deux et deux contre trois;* 53 *le père sera en division avec le fils, et le fils avec le père, la mère avec la fille, et la*

[1] Ouvr. cité, p. 79. « Nous plongeons nos regards dans l'âme oppressée de Jésus. . . . dans sa Passion avant la Passion. » (ibid).

[2] V. 53. ℵ B D L T^{w} U quelques Mnn. Vg. : διαμερισθησονται au lieu de διαμερισθησεται. — Alex. quelques Mnn. : θυγατερα, μητερα, au lieu de θυγατρι, μητρι. — ℵ B D L omettent αυτης.

fille avec la mère, la belle-mère avec sa belle-fille, et la belle-fille avec sa belle-mère. » — Δοκεῖτε, *pensez-vous,* a trait sans doute à l'illusion dont se berçaient les disciples, qui espéraient encore l'établissement du règne messianique sans luttes ni souffrances (XIX, 11). Jésus ne nie pas que la paix ne doive être le résultat définitif de son œuvre; mais bien qu'elle en soit l'effet immédiat. — La solution la plus simple de la locution ἀλλ'ἤ est d'y voir une abréviation de οὐχὶ ἄλλο ἤ : « pas du tout autre chose que. . . » — V. 52 et 53 sont la description du feu allumé par Jésus. Par la prédication des disciples, l'incendie se propage; il envahit, à leur arrivée, chaque famille l'une après l'autre. Mais « le cinquième commandement lui-même doit céder à un regard jeté sur lui. . . Sans doute c'est Dieu qui a formé les liens naturels entre les hommes; mais Jésus apporte un principe nouveau, plus saint que le lien naturel, pour l'union des hommes entr'eux » (Gess, p. 22). — Holtzmann fait remarquer lui-même que les *cinq* personnes indiquées v. 52 sont formellement énumérées v. 53 : père, fils, mère, fille, belle-fille. Matthieu (X, 35) n'a point conservé ce trait délicat; Luc aurait-il inventé cette finesse, ou Matthieu, la trouvant dans le document commun, l'aurait-il effacée? Deux suppositions également invraisemblables. — Ἐπί indique l'hostilité, et avec plus d'énergie dans les deux derniers membres où cette prépos. se trouve construite avec l'accusatif; probablement parce qu'entre la belle-mère et la belle-fille, l'hostilité religieuse est renforcée par une animosité antérieure et naturelle.

5° *Aux foules :* v. 54-59. — Après avoir annoncé et décrit le déchirement dont il discerne déjà les premiers symptômes, Jésus se retourne de nouveau vers la foule qu'il voit plongée dans la sécurité et l'impénitence; il montre à ces hommes tout terrestres et satisfaits d'eux-mêmes la

foudre prête à éclater sur leurs têtes et les supplie de prévenir l'explosion du courroux divin.

V. 54-56 [1]. *Les signes des temps.* — « *Il disait aussi aux foules : Quand vous voyez la nuée qui s'élève du couchant, aussitôt vous dites : il vient de la pluie. Et cela arrive ainsi.* 55 *Et quand vous voyez souffler le vent du midi, vous dites : il fera chaud. Et cela arrive.* 56 *Hypocrites, vous savez apprécier l'aspect de la terre et du ciel ; comment n'appréciez-vous pas ce temps-ci ?* » — Ἔλεγε δὲ καὶ, *il disait encore,* est, comme nous l'avons déjà vu (I, p. 360), la formule qu'emploie Luc lorsque Jésus, à la suite d'un enseignement, ajoute un dernier mot plus grave, qui élève la question à toute sa hauteur et doit laisser dans l'esprit de l'auditeur une impression ineffaçable. « Du reste, j'ai un dernier mot à vous adresser. » Cette idée finale est celle de l'urgence de la conversion. — Les campagnards, en fait de temps, se piquent d'être bons prophètes ; et en effet, leurs pronostics ne les trompent pas : « *Vous dites, vous dites...,* et, comme vous dites, il arrive. » Les pluies, en Palestine, viennent du côté de la Méditerranée (1 Rois XVIII, 44). Le vent du midi, au contraire, le *Sâmoun,* soufflant du désert, amène la sécheresse. Ces gens le savent. Aussi leur calcul est vite fait (εὐθέως). Et, qui plus est, il se trouve juste (καὶ γίνεται, deux fois répété). C'est que tout ceci se passe dans l'ordre de choses auquel ils s'intéressent : ils tiennent à découvrir l'avenir dans le présent ; et, le voulant, ils le peuvent. Et cette clairvoyance dont l'homme est doué, ils ne la mettent pas au service d'un intérêt supérieur ! Un Jean-Baptiste, un Jésus paraissent, vivent, meurent, sans qu'ils

[1] V. 54. 6 Mjj. (alex.) quelques Mnn. omettent την. — ℵ B L : επι au lieu d'απο. — V. 56. 6 Mjj. 40 Mnn. Syr. It. Vg. mettent του ουρανου avant της γης. — ℵ B L T^{w} : ουκ οιδατε δοκιμαζειν au lieu de ου δοκιμαζετε.

en concluent qu'une heure solennelle a sonné pour eux! — C'est cette contradiction dans leur manière d'agir, que Jésus signale par le mot *hypocrites*. Ce n'est pas l'œil qui leur manque, c'est la volonté de s'en servir. — Le terme καιρός, *le moment propice,* est expliqué par cette expression XIX, 44 : *le temps auquel tu as été visitée.* Δοκιμάζειν : *apprécier l'importance.* — Matth. XVI, 1-3 ne doit pas être envisagé comme parallèle à notre passage. L'idée est absolument différente. Seulement dans Matthieu notre v. 56 a été rattaché à une parabole semblable à celle de Luc, pour la forme, et cela par une association d'idée facile à comprendre.

V. 57-59[1]. *L'urgence de la réconciliation avec Dieu.* — « *Et pourquoi aussi ne discernez-vous pas de vous-mêmes ce qui est juste?* 58 *Tandis que tu te rends avec ton adversaire auprès du magistrat, en chemin efforce-toi de sortir d'affaire avec lui; de peur qu'il ne te traîne devant le juge, et que le juge ne te livre à l'huissier, et que l'huissier ne te jette en prison.* 59 *Je te déclare que tu ne sortiras pas de là que tu n'aies rendu jusqu'à la dernière obole.* » — Un nouvel exemple (τί δὲ καί) de ce qu'ils se hâteraient de faire si leur bon vouloir égalait leur intelligence. Ἀφ'ἑαυτῶν, *de vous-mêmes;* même sens que le : « vite vous dites » (v. 34). Il serait si naturel d'accomplir ce devoir, qu'il ne devrait pas être nécessaire de le leur rappeler. Mais hélas! dans le domaine dont parle ici Jésus, ils ne sont pas si prompts à conclure que dans celui où ils se meuvent habituellement. Il faut leur mettre le doigt sur les choses. Τὸ δικαῖον, *ce qui est juste,* désigne la vraie mesure à prendre dans la situation

[1] V. 58. Quelques Mjj. : παραδωσει au lieu de παραδω (T. R. avec 14 Mjj.); βαλει ou βαλη au lieu de βαλλη (T. R. avec quelques Mnn.). — V. 59. ℵ B L : εως au lieu de εως ου. — 5 Mjj. : το εσχατον au lieu de τον εσχατον (14 Mjj.).

donnée, à savoir, comme le montre ce qui suit, la réconciliation avec Dieu par la conversion. — La parabole suivante (v. 58) est présentée sous la forme d'une exhortation, parce que l'application est fondue avec l'image. Le *car* (v. 58) s'explique ainsi : « Pourquoi n'agis-tu pas ainsi avec Dieu? *Car* c'est ce que tu ne manquerais pas de faire avec un adversaire humain. » Il faut se garder de traduire le ὡς ὑπάγεις : « *quand* tu vas (Ostervald), *lorsque* vous allez (Crampon). » Ὡς signifie : « *tandis que* tu vas; » il est expliqué par le : *en chemin*, qui suit. C'est avant d'arriver au tribunal, tandis que l'on est en marche pour s'y rendre, qu'il faut se réconcilier avec celui qui vous accuse. Une fois devant le juge, la justice a son cours. L'important est donc de prévenir ce terme fatal. Ἐργασίαν δοῦναι paraît être un latinisme : *operam dare*. Dans l'application, Dieu est à la fois l'adversaire, le juge et l'huissier, le premier par sa sainteté, le second par sa justice, le troisième par sa puissance. Ou faudrait-il voir dans le créancier Dieu, dans le juge Jésus, dans les huissiers les anges (Matth. XIII, 41)? — Sera-t-il jamais possible, vis-à-vis de Dieu, de payer la dernière obole? Jésus n'entre pas dans cette question, qui dépasse l'horizon de la parabole. D'autres passages semblent prouver que dans sa pensée ce terme ne peut jamais être atteint (Marc IX, 42-49). Il y a dans tout ce passage, et particulièrement dans ce : *je te déclare* (v. 59), l'expression d'une conscience personnelle entièrement libre de tout besoin de réconciliation propre.

Matthieu place cette parole dans le sermon sur la montagne (V, 25. 26); il l'applique au devoir de la réconciliation *entre hommes* comme condition de la réconciliation de l'homme avec Dieu. Il n'est pas douteux que cette parole, placée là par Matthieu en vertu d'une simple association

d'idées, n'ait retrouvé son vrai contexte dans le discours, si parfaitement lié, de Luc.

X. — *Entretien sur deux événements du temps :* XIII, 1-9.

Luc ne dit pas que le fait suivant se soit passé immédiatement après le précédent, mais seulement, d'une manière générale, ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ (v. 1), dans les mêmes circonstances. Les trois paroles suivantes (v. 1-3; 4. 5; 6-9) sont inspirées par la même préoccupation qui remplissait les enseignements précédents. La situation extérieure aussi est la même. Jésus avance lentement, profitant de chaque occasion qui se présente pour diriger les cœurs vers les choses d'en-haut. — C'est la *nécessité* de la conversion que Jésus rappelle ici à ses auditeurs; XII, 54 et suiv. il en avait plutôt prêché l'*urgence*.

1° V. 1-3[1]. *Les Galiléens massacrés par Pilate.* — Josèphe ne mentionne pas le fait auquel se rapportent les paroles suivantes. Les Galiléens étaient assez remuants; les conflits avec la garnison romaine survenaient facilement. Dans l'expression : *mêler leur sang à celui du sacrifice,* il y a une certaine emphase poétique qui caractérise souvent les récits populaires. — L'imparf. παρῆσαν signifie : « ils étaient là racontant. » — Jésus, de son regard perçant, discerne aussitôt la signification prophétique de ce fait. Ce carnage, dû au glaive de Pilate, n'est que le prélude de celui que l'armée romaine consommera bientôt dans toute la Terre-Sainte, et en particulier dans ce temple, dernier asile de la nation. Tout ce qui restait du peuple galiléen n'était-il pas, en effet, réuni quarante ans plus tard dans ce temple, expiant sous les coups de Titus l'impénitence na-

[1] V. 2. ℵBDL: ταυτα au lieu de τοιαυτα. — V. 3. Les Mss. se partagent entre ωσαυτως (T. R., byz.) et ομοιως (alex.). — ADMXΓ et plusieurs Mnn. : μετανοησητε au lieu de μετανοητε.

tionale? Le mot *de même* (v. 3) peut donc se prendre à la lettre. Une conversion sérieuse, individuelle et nationale, à la voix de Jésus, eût seule prévenu cette catastrophe.

2° V. 4 et 5 [1]. *Les personnes écrasées par la tour de Siloé.* — Ce malheur qu'on lui raconte, lui en rappelle un autre, dont il fait mention spontanément et qu'il applique spécialement aux habitants de Jérusalem. L'aqueduc et l'étang de *Siloé* sont situés à l'endroit où la vallée de Tyropéon, entre Sion et Morijah, s'ouvre sur celle de Josaphat. — Quarante ans plus tard, la chute des maisons de la capitale incendiée justifiait d'une manière non moins frappante cet avertissement. — Lorsqu'un malheur vient à frapper un individu, il y a chez l'homme une disposition à en chercher la cause dans une culpabilité spéciale de la victime. Jésus fait faire à ses auditeurs un retour sur la culpabilité générale et sur la leur propre, et de ce qui est pour le cœur pharisaïque un sujet d'orgueilleuse confiance, il tire un motif d'humiliation et de conversion; c'est là ce que XII, 57 appelait *discerner ce qui est juste.*

3° V. 6-9 [2]. *Le temps de la grâce.* — Nous retrouvons ici la formule ἔλεγε δέ, qui annonce le dernier et vrai mot sur la situation. (Voir à XII, 54.) — Un sol de vigne est un excellent terrain pour les arbres fruitiers. Le figuier représente, comme à l'ordinaire, Israël. Dieu est le propriétaire, Jésus le vigneron qui intercède. — Ἱνατί (γένηται) : *A quelle fin?* Καί : *de plus;* non seulement il est inutile lui-même, mais il rend encore le terrain inutile. Bengel,

[1] V. 4. Les Mss. se partagent entre ουτοι (T. R.) et αυτοι (alex.). Εν devant Ιερουσαλημ est omis par B D L Z. — V. 5. Les Mss. se partagent entre ομοιως et ωσαυτως; entre μετανοητε et μετανοησητε.

[2] V. 7. ℵ B D L Tʷ quelques Mnn. Syrᶜᵘʳ It. Vg. ajoutent αφ'ου après τρια ετη. — V. 9. ℵ B L Tʷ 2 Mnn. placent εις το μελλον avant ει δε μηγε.

Wieseler, Weizsäcker voient dans les *trois années* une allusion au temps, déjà écoulé, du ministère de Jésus, et tirent ainsi de cette parabole des conclusions chronologiques. Bien à tort; car de pareils traits doivent s'expliquer par leur relation avec l'image générale de la parabole dont ils font partie, et non par des circonstances complétement étrangères à ce tableau. Dans l'image choisie par Jésus, trois ans sont le temps d'une épreuve *complète,* à la suite de laquelle on peut conclure à la stérilité incurable. Ces trois ans représentent donc le temps de grâce accordé à Israël et la dernière, ajoutée, à la demande du jardinier, les quarante ans de répit entre le Vendredi-Saint et la ruine de Jérusalem, dus à cette prière de Jésus : « *Père, pardonne-leur.* » — Les Mss. présentent les deux formes κόπρια, de κόπριον, et κοπρίαν, de κοπρία. La proposition κἂν μέν. . . est elliptique, comme souvent dans le bon grec; il faut sous-entendre καλῶς ἔχει. Les alex., en plaçant εἰς τὸ μέλλον avant εἰ δὲ μήγε, ont probablement voulu éviter cette ellipse : « S'il donne du fruit, qu'à l'avenir [il vive]. » Les soins extraordinaires du jardinier envers cet arbre malade représentent les merveilles d'amour que Jésus déploiera dans sa mort et sa résurrection, puis à la Pentecôte et par le moyen de la prédication apostolique, afin de tirer le peuple de son impénitence. Cette parabole fait comprendre à Israël que sa vie n'est plus qu'un répit, et que ce répit approche de son terme. Peut-être saint Paul fait-il allusion à cette parole, quand il avertit les chrétiens païens, les branches de l'olivier sauvage, en leur disant : ἐπεὶ καὶ σύ ἐκκοπήσῃ (Rom. XI, 22).

Holtzmann reconnaît la vérité historique du préambule, v. 1. Il l'attribue aux *Logia*, comme tout ce qu'il trouve de vrai dans les introductions de Luc. Mais si ce morceau était dans A, dont se servait Matthieu, comment celui-ci l'a-t-il omis tout entier?

XI. — *Les progrès du royaume :* XIII, 10-21.

Durant ce voyage, comme pendant tout son ministère, Jésus ne manquait pas de fréquenter les synagogues dans les jours de sabbat. Le récit nous fait assister à l'une de ces scènes. Peut-être le sentiment qui a porté Luc à placer ici ce trait, est-il celui du contraste entre Israël, qui court à sa ruine, et l'Eglise, qui déjà grandit. — Un fait glorieux, qui agit fortement sur la multitude (v. 10-17), amène Jésus à décrire, dans deux paraboles, la puissance du règne de Dieu (v. 18-21).

1° V. 10-17[1]. *La guérison de la femme paralysée.* — Et d'abord le miracle : v. 10-13. Cette femme était complétement courbée, et cet état était en rapport avec une faiblesse psychique, qui, à son tour, dépendait d'une cause supérieure, par laquelle était liée la volonté de la malade. Cet état de choses est rendu par l'expression : *un esprit de faiblesse.* Jésus guérit d'abord le mal psychique : *Tu es délivrée.* Λέλυσθαι, le parfait : c'est un fait accompli. La volonté de la malade puise dans la foi à cette déclaration l'énergie qui lui manquait. En même temps, par l'imposition des mains, Jésus replace l'organisme sous l'empire de la volonté émancipée ; et la guérison est accomplie.

L'entretien : v. 14-17. C'était le sabbat. Le chef de la synagogue s'imagine qu'il doit appliquer à Jésus le règlement rabbinique sur les médecins pratiquants. Seulement, n'osant s'en prendre à lui, c'est au peuple qu'il adresse son sermon (v. 14). Θεραπεύεσθε : venez vous faire guérir. — Jésus relève la balle. Le pluriel *hypocrites* est certainement

[1] V. 11. ℵ B L T^{w} X quelques Mnn. It^{plerique} Vg. omettent ην après γυνὴ. — V. 14. Les Mss. se partagent entre εν ταυταις (T. R.) et εν αυταις (alex.). — V. 15. Quelques Mjj. et Mnn. Syr. : ο Ιησους au lieu de ο κυριος. — 17 Mjj. 80 Mnn. It. Vg. : υποκριται au lieu de υποκριτα, que lit T. R. avec D V X la plupart des Mnn. Syr.

la vraie leçon (comp. le pluriel *les adversaires,* v. 17). Jésus met en cause tout le parti dont cet homme est le représentant. La sévérité de cette apostrophe est justifiée par le rapprochement suivant (v. 15 et 16) entre la largeur avec laquelle ils usent du statut sabbatique, quand il s'agit de leurs propres intérêts, fût-ce même des moindres, et la rigueur exagérée avec laquelle ils l'appliquent, quand il s'agit des intérêts de leurs prochains, même les plus graves, ainsi que de l'appréciation de la conduite de Jésus. Les trois contrastes entre *bœuf* (ou *âne*) et *fille d'Abraham,* entre *crèche* et *Satan,* et entre les deux liens, matériel et spirituel, à délier, sautent aux yeux. Ce dernier trait : *dix-huit ans,* dans lequel s'exprime la plus profonde pitié, couronne admirablement la réponse.

Holtzmann croit que ce qui a conduit Luc à placer ici ce récit, c'est le rapprochement entre les dix-huit ans de maladie (v. 11) et les trois ans de stérilité (v. 7) ! Non content d'attribuer à Luc cette première ineptie, il lui en impute une seconde plus forte encore : Ce qui a porté Luc à placer v. 18 la parabole du grain de sénevé, c'est qu'elle est empruntée au règne végétal, comme celle du figuier (v. 7-9) ! !

Cette réplique, pleine de verve, met le comble à l'admiration du peuple et ferme la bouche aux adversaires. Jésus, s'élevant alors à l'idée générale dont ce fait n'est qu'une application particulière, celle de la *puissance* du règne de Dieu, la développe dans deux paraboles propres à présenter cette vérité sous ses deux aspects principaux ; ce sont celles du *grain de sénevé* (v. 18. 19) et du *levain* (v. 20. 21).

2° V. 18-21. *Les deux paraboles.* — Le royaume de Dieu a deux genres de puissance : une puissance d'*extension,* par laquelle il embrasse peu à peu tous les peuples ; une puissance de *transformation,* par laquelle il régénère graduellement la vie humaine tout entière. Le symbole naturel de la première est une semence qui acquiert en peu de

temps un accroissement disproportionné à sa petitesse première; celui de la seconde, un ferment matériellement peu considérable, mais capable de déployer sur une grande masse sa vertu d'assimilation. Ces deux paraboles font partie de la collection Matth. XIII, 31 et suiv.; la première seule se trouve Marc IV, 30. 31.

V. 18 et 19[1]. De nouveau la formule: ἔλεγε δέ (ou οὖν, comme lisent quelques alex.). — Les deux questions du v. 18 expriment l'activité de l'esprit qui cherche dans la nature les analogies dont il a besoin. La première: « A quoi *est* semblable. . . , » affirme l'existence de l'emblème cherché; la seconde: « A quoi comparerai-je. . . , » a en vue sa découverte. Marc introduit également cette parabole par deux questions; mais elles diffèrent pour le fond et pour la forme de celles de Luc. La tradition avait bien conservé le souvenir de cette manière de parler; elle avait seulement modifié la teneur des questions. Il faut certainement retrancher, avec les alex., dans le texte de Luc comme dans celui de Matthieu, l'épithète *grand,* ajoutée à *arbre.* Jésus ne veut pas opposer un grand arbre à un petit, mais un arbre aux légumes en général. Le moutardier n'atteint, en Orient, que la grandeur d'un de nos petits arbres fruitiers. Mais ce qui est exceptionnel, c'est qu'une plante, comme la moutarde, qui appartient à la classe des légumes, et dont la graine est excessivement petite, pousse une tige ligneuse et ornée de branches et devienne un *vrai arbre.* Elle est ainsi le type frappant de la disproportion entre la petitesse du règne de Dieu à son commencement, quand il est encore renfermé en la personne de Jésus, et son épanouissement final, quand il embrassera tous les peuples. La forme

[1] V. 18. ℵ B L quelques Mnn. It^{plerique} Vg.: ουν, au lieu δε, après ελεγεν. — V. 19. ℵ B D L T^{w} Syr^{cur} It$^{aliq.}$ omettent μεγα après δενδρον.

de la parabole est plus brève et plus simple chez Luc que chez les deux autres.

V. 20 et 21[1]. Jésus cherche de nouveau une image (v. 20) pour peindre la puissance du règne de Dieu comme principe de transformation morale. C'est ici, comme dans toutes les paires de paraboles, un second aspect de la même vérité; comp. V, 36-38; XV, 3-10; Matth. XIII, 44-46; Jean X, 1-10. Nous trouvons même, Luc XV et Jean X, une troisième parabole couronnant les deux autres. Le levain est l'emblème de tout principe moral, bon ou mauvais, doué d'une puissance considérable de fermentation et d'assimilation; comp. Gal. V, 9. — Les *trois mesures* doivent s'expliquer, comme les *trois ans* (v. 7), par l'ensemble de l'image. C'était la quantité que l'on employait d'ordinaire pour une fournée. On y a vu les trois branches de l'humanité, les Sémites, les Japhétites et les Chamites; ou bien les Grecs, les Juifs et les Samaritains (Théod. de Mopsueste); ou bien le cœur, l'âme et l'esprit (Augustin). Autant de rêveries auxquelles on ne pense plus aujourd'hui. L'idée est que la vie spirituelle, renfermée dans l'Evangile, doit pénétrer *toute* la vie humaine, dans l'individu, par lui dans la famille, et par celle-ci dans la société.

Ces deux paraboles forment le contraste le plus complet avec le tableau que s'était formé l'imagination juive de l'établissement du règne du Messie. Un coup de baguette magique devait tout opérer en un clin d'œil. A cette notion superficielle, Jésus oppose l'idée d'un développement moral, qui s'opère par des moyens spirituels et tient compte de la liberté, par conséquent lent et progressif. Comment admettre, en face de telles paroles, qu'il ait cru à la proximité imminente de son retour? — La place qu'occupent

[1] V. 20. Les alex. lt. Vg. ajoutent και devant παλιν. — V. 21. Les Mss. se partagent entre ενεκρυψεν (T. R.) et εκρυψεν (alex.).

ces deux paraboles, dans la grande collection Matth. XIII, résulte évidemment d'un arrangement systématique; elles font là l'effet de deux fleurs dans un herbier. Luc les a replacées dans leur situation naturelle. Son récit est à la fois indépendant de celui de Matthieu et supérieur au sien; Marc marche avec Matthieu.

DEUXIÈME CYCLE

XIII, 22-XVII, 10.

Nouvelle série d'anecdotes de voyage.

Le v. 22 sert de préambule à tout ce cycle. Jésus continue lentement son voyage d'évangélisation (διεπορεύετο, *il cheminait à travers* la contrée), s'arrêtant dans chaque ville et même dans chaque village (κατά, distributif), profitant de toute occasion qui se présente, pour instruire et ceux qui l'accompagnent et les gens du lieu, se bornant à maintenir, dans sa marche, la direction générale vers Jérusalem (διδάσκων, ποιούμενος). Rien de plus naturel que cette notice, qui repose sur l'introduction générale IX, 51 et se rattache aux formules analogues de résumé et de transition que nous avons observées dans tout cet évangile.

I. — *Le rejet d'Israël et l'entrée des païens :* XIII, 23-30.

Une question imprévue fait de nouveau jaillir l'étincelle. Elle fut probablement provoquée par une parole de Jésus, qui paraissait contraire au privilége d'Israël, c'est-à-dire à sa participation *nationale* au bonheur messianique.

V. 23-27[1]. « *Et quelqu'un lui dit : Seigneur, les sauvés*

[1] V. 24. ℵ B D L 2 Mnn. It$^{aliq.}$: θυρας au lieu de πυλης. — V. 25. ℵ B L It$^{aliq.}$ Vg. ne lisent κυριε qu'une fois. — V. 26. Les Mss. : αρξεσθε ou αρξησθε. — V. 27. B T^{w} : λεγων au lieu de λεγω. ℵ Vss. omettent ce mot. — B L R T^{w} omettent υμας.

ne sont-ils qu'en petit nombre? 24 *Jésus leur dit : Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite; car beaucoup, je vous le dis, chercheront à entrer et ne le pourront pas.* 25 *Depuis le moment où le maître se sera levé et aura fermé la porte et où vous commencerez à être dehors et à heurter à la porte, disant : Seigneur, Seigneur, ouvre-nous, et où, répondant, il vous dira : Je ne sais d'où vous êtes,* 26 *alors vous commencerez à dire : Nous avons mangé et bu devant toi, et tu as enseigné dans nos places publiques.* 27 *Et il répondra : Je vous dis que je ne sais d'où vous êtes. Retirez-vous de moi, vous tous, ouvriers d'iniquité!* » — La question v. 23 était, jusqu'à un certain point, affaire de curiosité. Dans ces cas-là, Jésus donne immédiatement à sa réponse une tournure pratique. Comp. XII, 41; Jean III, 3. C'est pour cette raison que Luc dit (v. 23) : « Il *leur* dit. » Jésus ne répond pas directement à cet homme; il adresse au peuple un avertissement à l'occasion de sa question. — Le royaume messianique est représenté sous l'image d'un palais, dans lequel on n'entre point, comme cela semblerait naturel, par un magnifique portail, mais par une porte étroite, basse, à peine visible, une simple poterne. Les invités se refusent à passer par là; alors elle se ferme, et eux supplient en vain le maître de la maison de la rouvrir, mais elle reste fermée, et ils sont et demeurent exclus. L'application se confond jusqu'à un certain point, comme XII, 58. 59, avec l'image. Ἀγωνίζεσθαι, *s'efforcer,* se rapporte, dans la parabole, à la difficulté de passer par cette étroite ouverture; dans l'application, aux humiliations de la pénitence, aux luttes de la conversion. La *porte étroite* représente l'attachement au Messie humilié ; la porte magnifique par laquelle auraient voulu entrer les Juifs, représenterait, si elle était mentionnée, l'apparition du Messie glorieux qu'ils attendaient. *Je vous déclare,* dit Jésus : il doit

leur paraître incroyable, en effet, qu'un si grand nombre de Juifs, avec le désir ardent d'avoir part au royaume, ne parviennent pas à y entrer. Le mot πολλοί, *plusieurs*, établit le rapport entre cet enseignement et la question v. 23. Seulement Jésus ne dit point s'il y en aura peu ou beaucoup de sauvés; il se borne à affirmer qu'il y en aura beaucoup de perdus. C'est tout ce qui importe pour l'application pratique et individuelle. Rien n'empêche, à côté de cela, qu'il n'y en ait beaucoup de sauvés. Le sens de l'expression : *chercheront à entrer*, v. 24, est expliqué au v. 25 par les cris poussés, les coups frappés à la porte; et celui des mots : *mais ils ne le pourront*, v. 24, est expliqué par les v. 26 et 27, qui décrivent l'inutilité de ces efforts. — Il n'est pas possible de faire dépendre le ἀφ'οὗ, *depuis que*, de la phrase précédente; la période serait trop traînante. La propos. principale dont dépend cette conjonction doit donc se chercher dans ce qui suit. Ce pourrait être καὶ ἄρξεσθε (non ἄρξησθε), v. 25ᵇ : « Après que le maître se sera levé. . . vous commencerez *de votre côté* (καί). . . ; » ou bien καὶ ἀποκριθείς ἐρεῖ à la fin du même v. 25 : « Lui, *de son côté* (καί) répondant, vous dira. . . ; » ou bien enfin, et c'est ce qui paraît le plus naturel, on peut placer l'apodose, comme nous l'avons fait dans la traduction, au v. 26, à ces mots : τότε ἄρξεσθε : *alors vous commencerez*. Le mot *alors* parle en faveur de cette construction. L'acte décisif du maître, qui se lève de son siége pour fermer la porte, est l'emblème de l'impossibilité ultérieure de la conversion et du pardon (ἀφ'οὗ, *depuis que*). Quel est ce moment? Est-ce celui du rejet et de la dispersion d'Israël? Non; car les Juifs n'ont point commencé à crier et à heurter dès lors, comme cela est décrit v. 25. Est-ce le moment de la Parousie, quand s'ouvrira la grande fête messianique? Non; car les Juifs alors vivants se convertiront à ce moment-là et seront re-

çus dans le palais. Les mots : *quand vous verrez* (v. 28), rappellent d'une manière frappante un trait analogue dans la parabole du mauvais riche, celui où ce malheureux est représenté contemplant de loin, dans l'Hadès, le bonheur de Lazare dans le sein d'Abraham. Nous sommes conduits par là à appliquer ce qui suit (« quand vous verrez Abraham. . . » v. 23) au jugement par lequel Jésus repousse présentement, dans l'autre vie, les Juifs incrédules de toute participation au salut. Gess : « La maison où Jésus attend, ne peut être que le ciel ; ce sont les âmes des morts qui lui rappellent, v. 26, les relations qu'il a eues avec elles sur la terre. » — Ce v. 26 caractérise la tendance à faire reposer le salut sur certains avantages religieux extérieurs : « Tu as été l'un des nôtres ; nous ne saurions périr. » Y a-t-il dans les mots : *Je ne sais d'où vous êtes* (v. 27), une allusion à la fausse confiance que mettaient les Juifs en leur descendance charnelle d'Abraham?

V. 28-30 [1]. « *C'est là que sera le gémissement et le grincement de dents, quand vous verrez Abraham et Isaac et Jacob et tous les prophètes dans le royaume de Dieu, et vous jetés dehors.* 29 *Et il en viendra d'Orient et d'Occident, et du Septentrion et du Midi ; et ils se mettront à table dans le royaume de Dieu.* 30 *Et voici, il y en a des derniers qui seront les premiers, et des premiers qui seront les derniers.* » — Les gémissements expriment le désespoir, les grincements de dents la rage. C'est entre ces deux sentiments qu'oscille l'âme des condamnés. L'article devant les deux substantifs (*le* gémissement, *le* grincement) a pour effet d'annuler comme insignifiantes en comparaison toutes les impressions antérieures analogues. — Le bonheur messianique est représenté au v. 28, selon une image usitée chez

[1] V. 28. Marcion substituait à l'énumération v. 28 : παντας τους δικαιους, et omettait les v. 29 et 30.

les Juifs (XIV, 15), sous la figure d'un banquet présidé par les patriarches. D'après v. 29 les païens croyants y sont admis aussi bien que la postérité fidèle d'Abraham. Il y a donc réellement beaucoup de personnes sauvées. — Les mots *et voici* (v. 30) se rapportent à l'impression de surprise produite par ce renversement total de position. Les *derniers* ne sont pas ici ceux qui, dans l'enceinte du royaume, occupent la dernière place; ce sont, comme le prouve le contexte, ceux qui en sont exclus; ils sont à la dernière place, absolument parlant. Les *premiers* sont tous les sauvés. La première proposition s'applique évidemment aux païens admis (v. 29), la seconde aux Juifs rejetés (v. 27 et 28).

Des paroles semblables à celles des v. 25-27 se trouvent Matth. VII, à la fin du sermon sur la montagne, ainsi que XXV, v. 10-12 et 30. Rien n'empêche de les envisager comme prononcées en une occasion différente. Celles des v. 28 et 29 se lisent Matth. VIII, 11. 12, à la suite de la guérison du fils du centenier. Mais elles ne sont pas aussi bien motivées en cet endroit que dans le contexte de Luc. L'apophthegme du v. 30 forme, Matth. XIX, 30 et XX, 16, le préambule et la conclusion de la parabole des ouvriers appelés à différentes heures. Dans ce contexte, *les derniers*, qui deviennent *les premiers,* sont évidemment les ouvriers qui, venus plus tard, se trouvent privilégiés en recevant le même salaire; *les premiers,* qui deviennent *les derniers,* sont ceux qui, ayant travaillé dès le commencement du jour, sont par le fait traités moins avantageusement. Ce sens est-il naturel? L'application de ces expressions, dans Luc, aux Juifs rejetés et aux païens admis, n'est-elle pas plus simple? — Les épitres aux Galates et aux Romains ne sont que le commentaire de ce morceau, en particulier des paroles v. 28 et 29. Or, comme la vérité

historique de tout ce passage se trouve garantie par le parallèle de Matthieu, on voit par là que l'évangile de Paul ne différait nullement pour le fond de celui de Jésus et des Douze.

II. — *L'adieu à la théocratie :* XIII, 31-35.

Quand le cœur est plein d'un sentiment, tout ce qui agit sur lui du dehors en provoque l'expression. Ainsi, dans ce moment où Jésus est particulièrement préoccupé de l'avenir de son peuple, il n'est point étonnant que ce sentiment se fasse jour à chaque circonstance qui survient. Il n'y a donc aucune raison de trouver dans ce fait tout naturel la preuve d'un arrangement systématique provenant de Luc.

V. 31-33 [1]. « *En ce même jour, quelques pharisiens s'approchèrent de lui, en lui disant : Sors d'ici, et pars, parce qu'Hérode veut te faire mourir.* 32 *Et il leur dit : Allez, et dites à ce renard : Voici, je chasse des démons et j'accomplis des guérisons aujourd'hui et demain ; et le troisième jour je finis ma vie.* 33 *Seulement il faut que je marche aujourd'hui et demain et le jour suivant, parce qu'il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem.* » — On ne peut qu'être surpris de voir les pharisiens s'intéresser à la sûreté de Jésus ; et l'on est naturellement porté à soupçonner ici une feinte et même une entente secrète avec Hérode. Déjà beaucoup plus tôt, Marc (III, 6) nous avait montré les Hérodiens et les pharisiens complotant ensemble. Ne s'est-il point répété maintenant quelque chose de pareil? Hérode, sur la conscience duquel pesait déjà le meurtre d'un prophète, ne se souciait pas de commettre un second crime du

[1] V. 31. 7 Mjj. (alex.) 15 Mnn. : ωρα au lieu d'ημερα. — V. 32. ℵBL 2 Mnn. : αποτελω au lieu d'επιτελω. — B quelques Mnn. Vss. ajoutent ημερα après τριτη. — V. 33. ℵDΛ quelques Mnn. : ερχομενη au lieu d'εχομενη.

même genre; mais il ne désirait pas non plus voir se prolonger indéfiniment cette activité publique de Jésus dont ses états étaient depuis quelque temps le théâtre, et l'agitation populaire qui l'accompagnait. Quant aux pharisiens, il était naturel qu'ils cherchassent à attirer Jésus en Judée, où il tomberait plus directement sous le pouvoir du Sanhédrin. On s'était donc accordé à mettre fin à ce voyage prolongé en effrayant Jésus. Celui-ci pénètre l'intrigue; voilà pourquoi il adresse sa réponse à Hérode lui-même, tout en faisant des pharisiens ses intermédiaires pour la lui rapporter, comme ils avaient été ceux du roi auprès de lui. « Je vois bien de la part de qui vous venez. Allez et répondez à Hérode. . . » Ainsi s'explique aussi l'épithète de *renard* qu'il donne à ce prince. Au lieu d'ordonner, comme il convient à un roi, il s'abaisse au rôle d'intrigant. N'osant montrer les dents du lion, il emploie les feintes du renard. On a reproché à Jésus de parler avec si peu de respect du prince de son peuple. Mais il faut se rappeler qu'Hérode était la créature de César, et nullement l'héritier légitime du trône de David. — Le sens de la première partie de la réponse (v. 32b) est celui-ci : « Rassure-toi toi-même, toi qui cherches à m'épouvanter : mon activité présente ne menace nullement ton pouvoir. Je ne suis point un Messie dans le genre de celui dont tu redoutes l'apparition; quelques démons chassés, quelques guérisons accomplies, voilà toute mon œuvre dans tes états. Et pour achever de te tranquilliser, je te promets qu'elle ne sera pas longue : aujourd'hui, demain, un jour encore; puis elle prendra fin. » Ces derniers mots expriment symboliquement l'idée d'un temps très-court; comp. Os. VI, 2. On peut envisager τελειοῦμαι ou, avec Bleek, comme fut. moyen attique, ou, ce qui paraît plus simple, comme un prés. moyen employé au lieu du futur pour désigner l'avenir imminent. Ce terme

si prochain ne peut être que celui de sa vie; comp. 33b. Bleek et d'autres donnent à τελειοῦμαι le sens actif : « *Je termine* [mon ministère en Galilée.] » Mais le terme τελειοῦμαι, dans ce contexte, est trop solennel pour comporter ce sens un peu oiseux. — La leçon alex. ἀποτελῶ, *j'achève*, ne correspond pas si bien au terme parallèle ἐκβάλλω, *je chasse*, que la leçon reçue ἐπιτελῶ, *j'opère*. Elle est probablement due à une influence rétroactive du mot τελειοῦμαι.

V. 33. Quelque court que soit le temps accordé à Jésus, il n'en reste pas moins vrai (πλήν) qu'il continuera tranquillement son voyage actuel, et que personne ne le forcera à précipiter sa marche et son œuvre. Le δεῖ, *il faut*, qui rappelle le décret d'en-haut, justifie cette manière d'agir. Πορεύεσθαι, *cheminer*, l'emblème de l'activité et de la vie; ce mot est opposé à τελειοῦμαι, qui désigne le moment où la marche cesse. Τῇ ἐχομένῃ *(le jour suivant)*, v. 33, correspond à τῇ τρίτῃ *(le troisième jour)*, v. 32; Jésus veut dire : « Je n'ai plus que trois jours; mais *je les ai*, et personne n'y retranchera rien. » Wieseler prend ces trois jours dans le sens littéral et pense qu'au moment où Jésus parlait ainsi, il n'était plus qu'à trois journées de chemin de Béthanie, où il se rendait. Il est difficile de rapetisser plus mesquinement le sens d'une parole si considérable. Bleek, qui ne parvient pas à surmonter les difficultés de cette parole énigmatique, propose de supprimer, au v. 33, les mots : σήμερον καὶ αὔριον καί, comme une interpolation très-ancienne. Aucun document ne vient à l'appui de cette supposition, qui aurait pour effet de mutiler l'une des plus saisissantes déclarations du Seigneur.

Les dernières paroles du v. 33 sont la réponse de Jésus aux pharisiens. Eux aussi, ils peuvent se rassurer; leur proie ne leur échappera point. Jérusalem possède le monopole du meurtre des prophètes, et, dans cette occasion su-

prême, cette ville ne sera pas privée de son droit. Le terme ἐνδέχεται, *il convient,* renferme, comme cette parole entière, une brûlante ironie : « *Il ne sied pas;* ce serait contre les us et coutumes et, en quelque sorte, contre le décorum théocratique, qu'un prophète tel que moi périt ailleurs qu'à Jérusalem! » Sans doute, Jean-Baptiste avait péri hors de cette ville. Mais de pareilles ironies ne doivent pas se prendre à la lettre. Jérusalem ne pouvait se laisser enlever deux fois son privilége en si peu de temps! — La relation indiquée par ὅτι, *parce que,* est celle-ci : « Je sais que le temps qui m'est accordé en faveur de la Galilée ne sera pas abrégé par ma mort; car je ne dois pas mourir ailleurs qu'à Jérusalem. . . » — Selon Holtzmann, Matthieu aurait omis ce passage, propre à Luc et tiré de Λ, à cause de son obscurité! Il en eût dans ce cas omis bien d'autres.

Déjà v. 4. 5, à l'occasion d'un fait qui concernait plus particulièrement les Galiléens, les pensées de Jésus s'étaient dirigées vers Jérusalem. Maintenant, l'idée de cette capitale, devenue comme le coupe-gorge des prophètes, saisit profondément son cœur. Sa douleur éclate; c'est le prélude des larmes du jour des Rameaux.

V. 34 et 35[1]. « *Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme un oiseau rassemble sa couvée sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu!* 35 *Voici, votre demeure vous est laissée. Mais je vous dis que vous ne me verrez plus jusqu'à ce que vienne le mo-*

[1] V. 34. Les Mss. se partagent entre την νοσσιαν (alex. et T. R.) et τα νοσσια (byz. Syr. It^{plerique}). — V. 35. T. R. ajoute ερημος après οικος υμων, avec D E G H M U X Δ la plupart des Mnn. Syr. It^{plerique}. — Tous les Mjj. : λεγω δε (ℵ L sans δε), au lieu de αμην δε λεγω que lit T. R. avec plusieurs Mnn. — 6 Mjj. omettent οτι. — Les Mss. se partagent entre εως (ou εως αν) ηξη (ou ηξει) οτε ειπητε (T. R.) et εως (ou εως αν) ειπητε (alex., d'après Matthieu).

ment où vous direz : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! » — On est étonné, au premier coup d'œil, d'une telle apostrophe à Jérusalem, en pleine Galilée. Mais les pharisiens, que Jésus avait devant lui, n'étaient-ils pas les représentants de cette capitale? Comp. V, 17 : « Il y avait là assis des pharisiens et des scribes, venus de tous les bourgs de la Galilée, de la Judée *et de Jérusalem.* » Ne venait-il pas de les tranquilliser comme tels? Une semblable apostrophe à Jérusalem contemplée de loin a même quelque chose de plus émouvant que s'il était déjà dans ses murs. Matth. XXIII, 37, elle est placée pendant le séjour à Jérusalem, dans l'un des jours qui précèdent la Passion, au moment où Jésus quitte le temple pour la dernière fois. Cette situation est grande et tragique; mais n'est-il pas probable que l'on a été conduit à placer là cette parole par l'application, à coup sûr trop étroite (voir plus bas), du mot *votre demeure* (v. 35) au temple? — L'expression : *tes enfants* a été appliquée par Baur, non aux habitants de Jérusalem seulement, mais à tous les Israélites, y compris les Galiléens; et il a nié, par conséquent, que cette parole pût servir à prouver ce qu'on en a souvent conclu, c'est que le récit des syn. implique les nombreux séjours à Jérusalem racontés par Jean. Mais la relation du v. 34 à la dernière partie du v. 33 force à restreindre le sens de ce mot aux habitants de Jérusalem; c'est également le seul sens admissible de ce terme, Luc XIX, 44; et c'est, en soi, son seul sens naturel. Seulement, il est supposé que le sort de la population de la capitale entraîne celui des autres habitants du pays. — Le contraste entre : *J'ai voulu. . . et vous n'avez pas voulu*, prouve le triste privilége que possède l'homme de résister aux attraits les plus sérieux de la grâce. Quant à Jésus, tout en constatant douloureusement l'inutilité de ses efforts pour sauver son peuple, il n'en persé-

vère pas moins dans son travail. Car il sait que si son œuvre n'a pas le résultat qu'elle aurait pu et dû avoir, elle en aura un autre dont Dieu tirera néanmoins l'accomplissement de son plan. Quelques Juifs sauvés deviendront, à défaut de la nation tout entière, les instruments du salut du monde. — Jésus se représente, v. 34, comme un protecteur étendant ses mains miséricordieuses sur la théocratie et sa capitale, parce qu'il sait bien que lui seul peut les soustraire à la catastrophe qui les menace. C'est, sous une autre forme, l'idée de la parabole du figuier (v. 6-9). Maintenant Israël repousse cette protection qu'il lui offre. Que reste-t-il à Jésus (v. 35)? Remettre à Israël le soin de sa propre défense, c'est-à-dire — Jésus le sait bien — le livrer à une ruine qu'il eût seul pu détourner. C'est ce qu'expriment ces mots : *votre demeure vous reste;* elle est désormais remise à votre garde. Jésus se décharge du dépôt que son Père lui avait confié, le salut de la théocratie. C'est trait pour trait la situation du Berger divin dans son dernier essai de sauver le troupeau destiné à la boucherie, Zachar. XI, 4-14. L'on sent bien que l'application de l'expression : *votre demeure*, au temple, dans un tel ensemble, est beaucoup trop spéciale. Il s'agit de Canaan comme demeure divinement accordée au peuple et spécialement de Jérusalem, centre de la théocratie. — L'authenticité du mot ἔρημος, *déserte* (v. 35), paraît plus que douteuse et dans Matthieu et dans Luc. Si ce mot était authentique, il se rapporterait à la cessation de la présence visible de Jésus; comp. Ezéch. ch. I-X, où la nuée, se levant de dessus le le sanctuaire, se transporte vers l'Orient; et dès ce moment le temple est vide et *désert*. Mais le régime ὑμῖν, « *vous* est laissée, » et le manque d'autorités suffisantes parlent contre cette leçon. Semblable à un oiseau de proie qui plane dans les airs, l'ennemi menace les habitants de Jérusalem.

Jésus, qui les abritait sous ses ailes, comme une poule sa couvée, se retire, — et ils restent à découvert, réduits désormais à se défendre eux-mêmes. La forme adversative : *mais je vous dis,* est certainement préférable à celle de Matthieu : *car je vous dis.* « Je m'en vais; *mais je vous le déclare :* ce sera pour plus longtemps que vous ne pensez; pour que cette absence prenne fin, il faudra que vous-mêmes, par le changement de vos sentiments à mon égard, donniez le signal de mon retour. » Les mots ἕως ἂν ἥξῃ, *jusqu'à ce qu'il arrive que. . .*, sont la vraie leçon. Ce changement moral arrivera certainement (ἕως), mais on ne saurait dire quand (ἄν). Quelques interprètes (Paulus, Wieseler, etc.) pensent que le moment ici annoncé est celui du jour des Rameaux, où Jésus reçut l'hommage d'une partie du peuple, des Galiléens, en particulier, à qui ces paroles avaient été adressées. « Vous ne me reverrez plus, Galiléens, jusqu'à ce que nous nous retrouvions ensemble lors de mon entrée à Jérusalem. » Mais combien ce sens serait mesquin et trivial, à la suite des paroles précédentes ! Quelle importance avait cette séparation de quelques semaines pour le salut d'Israël? D'ailleurs ce n'était pas aux Galiléens que Jésus parlait; c'était aux représentants du parti pharisien (v. 31-34). Dans le contexte de Matthieu, le sens de Wieseler est, plus évidemment encore, exclu. — Les paroles que Jésus met ici dans la bouche d'Israël converti à la fin des temps, sont tirées de Ps. CXVIII, 26. Ce cri d'Israël pénitent fera redescendre le Messie, comme le soupir d'Israël humilié et attendant la consolation l'avait fait paraître la première fois (Es. LXIV, 1). L'annonce du futur retour de Jésus, amené par la foi du peuple en son Messie (ὁ ἐρχόμενος), forme ainsi le pendant de celle de son prochain départ, causé par l'incrédulité nationale (τελειοῦμαι). — Comment ne pas sentir l'à-propos, l'enchaînement, l'har-

monie de toutes les parties de cette admirable réponse! Comment ne pas toucher du doigt, au moins dans ce cas, la valeur décisive du court préambule de Luc pour l'intelligence de tout le morceau? C'est surtout l'indication précise des interlocuteurs qui importe, ici comme toujours : « En ce même jour, *quelques pharisiens* s'approchèrent, disant. . . »

III. — *Un repas de Jésus :* XIV, 1-24.

Le morceau suivant nous permet de suivre Jésus dans sa vie domestique et dans ses entretiens familiers. Il se rattache aux précédents en ce que c'est avec un pharisien que Jésus a à faire. Nous assistons à toute la scène du repas : 1° on entre dans la maison (v. 1-6); 2° on se met à table (v. 7-11); 3° Jésus s'entretient avec l'hôte sur le choix de ses convives (v. 12-14); 4° il raconte la parabole du grand souper à l'occasion de l'exclamation de l'un des hôtes (v. 15-24).

Holtzmann envisage naturellement ce cadre comme étant en très-grande partie inventé par Luc pour y loger les paroles de Jésus détachées, qu'il trouvait juxtaposées dans A. «C'est supposer, chez Luc, autant d'habileté que de sans-façon. Weizsäcker, partant de l'idée que le contenu de cette partie est systématiquement ordonné et souvent altéré en vue des questions pratiques qui s'agitaient dans l'église apostolique au moment où Luc écrivait, prétend que tout ce chapitre se rapporte aux agapes de la primitive église et a pour but de présenter ces banquets comme exercices d'amour fraternel et comme gages du banquet céleste; et il conclut de là, comme d'un fait avéré. à l'origine assez tardive de notre évangile. Où trouver le moindre vestige d'une semblable intention?

1° V. 1-6 [1]. Accepter une invitation chez un pharisien,

[1] V. 3. ℵBDL omettent ει devant εξεστιν et avec plusieurs Mnn. Vss. ajoutent η ου après θεραπευσαι (T. R.: θεραπευειν). — V. 5. 6 Mjj. 15 Mnn. Syr. It^{plerique} omettent αποκριθεις avant προς αυτους. —

après les scènes précédentes, c'était faire à la fois acte de courage et de débonnaireté. L'hôte était un des *chefs* de cette secte. On n'a pas de preuves de l'existence d'une hiérarchie dans ce parti ; mais il devait tout naturellement s'en former une par la supériorité du savoir et du talent. L'interprétation de Grotius, qui fait de τῶν φαρισαίων l'apposition de τῶν ἀρχόντων, est inadmissible. — Les convives, est-il dit, épiaient Jésus. Le v. 2 indique le piége qu'on lui avait dressé ; et ἰδού, *voici*, signale le moment où ce piége inattendu se découvre aux yeux de Jésus. Le tableau est pris sur le fait. — Le terme ἀποκριθείς, *répliquant* (v. 3), fait allusion à la question implicitement renfermée dans la présence du malade : « Guériras-tu ou ne guériras-tu pas ? » Jésus répond par une contre-question, comme VI, 9. Le silence de ses adversaires trahit leur mauvaise foi. La leçon ὄνος, *âne*, dans le *Sinaïticus* et quelques Mss. (v. 5), provient sans doute de la liaison avec ἑοῦς, *le bœuf*, ou de la parole semblable XIII, 15. Il faut lire υἱός, *fils :* « Si ton fils, ou même seulement ton bœuf. . . » Dans ce terme de *fils*, comme dans l'expression de *fille d'Abraham* (XIII, 16), se trahit un profond sentiment de tendresse envers l'être souffrant. On ne peut méconnaître un rapport entre la maladie (hydropisie) et l'accident supposé (tomber dans un puits). Comp. XIII, 15-16, le rapport entre le lien par lequel le bœuf est attaché à la crèche, et celui par lequel Satan assujettit la malade. Nous retrouvons ici l'à-propos parfait qui caractérise, jusques dans le décor extérieur, les déclarations du Seigneur. Matth. XII, 11, cette image est appliquée à la guérison

A B E G H M S U V Γ Δ Λ 130 Mnn. Syr. It$^{aliq.}$ lisent υιος au lieu d'ονος que lisent ℵ K L X Π quelques Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. — Les Mss. se partagent entre εμπεσειται (T. R.) et πεσειται (alex.) — V. 6. ℵ B D L quelques Mnn. omettent αυτω après ανταποκριθηναι.

d'un homme qui a la main sèche. C'est moins heureux et certainement inexact.

2° V. 7-11 [1]. C'est ici le moment où l'on prend place à table. La recommandation renfermée dans ce passage n'est nullement, comme on l'a cru souvent, un conseil de prudence mondaine. Holtzmann attribue ce sens, sinon au Seigneur, du moins à Luc. Mais le terme même de *parabole* (v. 7) et l'adage du v. 11 protestent contre cette supposition, et ne permettent de donner à cette parole qu'un sens religieux et une application spirituelle ; comp. XVIII, 14. Sous une forme aimable et pleine d'à-propos, Jésus donne aux convives une leçon d'humilité, dans le sens le plus profond du mot. Chacun doit, dans son cœur, prendre et reprendre toujours devant Dieu la dernière place, ou, comme dit saint Paul Phil. II, 3, envisager les autres *comme plus excellents que lui-même*. Le jugement de Dieu sera peut-être différent. Mais de cette manière, on ne court d'autre chance que celle d'être élevé. — Ἐπέχων : fixant son attention sur cette manière habituelle d'agir chez les pharisiens (Luc XX, 46). Ewald et Holtzmann s'offusquent du terme de *noces* (v. 8), qui ne convient point à un simple repas comme celui-ci. Mais Jésus ne parle nullement dans ce verset du repas actuel ; c'est une fête supposée. — Il faut lire ἀνάπεσε ; non : ἀνάπεσαι — le moyen n'existe pas dans ce verbe — ou ἀνάπεσον, qui n'a que peu d'autorités. — *A la dernière place* (v. 10) ; parce que dans l'intervalle tous les siéges intermédiaires avaient été occupés. L'expression : *Tu auras de la gloire*, serait puérile, si elle ne laissait entrevoir une *céleste* réalité.

3° V. 12-14 [2]. La société a pris place. Jésus, remarquant

[1] V. 10. ℵBLX quelques Mnn. : ερει au lieu d'ειπη. — ℵABLX 12 Mnn. Syr. ajoutent παντων devant των συναναχειμενων.

[2] V. 14. ℵ 5 Mnn. It$^{aliq.}$: δε, au lieu de γαρ, après ανταποδοθησεται.

alors que les convives appartiennent en général à la classe élevée de la société, adresse à son hôte une leçon de charité qu'il revêt, comme la précédente, de la forme gracieuse d'une recommandation d'intérêt bien entendu. Le μήποτε, *de peur que* (v. 12), est gai et presque plaisant : « Prends-y garde ; c'est un malheur à éviter. Car, une fois que tu auras reçu la rétribution humaine, c'en est fait de la rémunération divine. » Jésus ne veut pas défendre de recevoir chez soi ceux qu'on aime. Il veut seulement dire : En vue de la vie à venir, tu peux faire mieux encore. — Ἀνάπηροι : ceux qui sont privés d'un sens ou d'un membre, le plus souvent les aveugles ou les boiteux ; ici, où ces deux catégories sont spécialement indiquées, les *estropiés* en général. — En soi, le terme : *résurrection des justes,* v. 14, n'implique pas nécessairement la distinction entre deux résurrections, l'une des justes exclusivement, l'autre générale ; il pourrait signifier tout simplement : lorsque les justes ressusciteront, à l'inauguration du règne messianique. Mais, comme Luc XX, 35 prouve évidemment que cette distinction était dans la pensée de Jésus, il est naturel d'expliquer ce terme à ce point de vue (comp. 1 Cor. XV, 23 ; 1 Thess. IV, 16 ; Phil. III, 11 ; Apoc. XX).

4° V. 15-24. L'entretien suivant marque un moment plus avancé du repas. Jésus venait de dépeindre les justes assis au banquet du Messie, et recevant avec surabondance l'équivalent des moindres œuvres d'amour qu'ils ont accomplies ici-bas. Cette parole éveille dans le cœur d'un des convives le doux pressentiment des joies célestes ; ou peut-être n'est-elle pour lui que l'occasion de tendre à Jésus un piége, et de l'amener à énoncer sur ce sujet quelque hérésie. La tendance sévère de la parabole suivante pourrait favoriser cette seconde interprétation. En tout cas, l'énumération du v. 21 (comp. v. 13) prouve la relation étroite qui existe entre ces deux parties de l'entretien.

V. 15-20[1]. Ἄρτον φάγεσθαι (futur de φάγω) signifie simplement : être admis au banquet céleste. Il n'y a, dans cette expression, aucune allusion à l'excellence des mets dont se composera ce repas (v. 1). — Jésus répond : « Oui, heureux ; c'est pourquoi garde-toi de repousser ce bonheur au moment même où tu en exaltes la grandeur. » Telle est l'application de la parabole suivante. Le mot πολλούς, de nombreux convives, v. 16, est déjà vrai appliqué au seul peuple juif. Car cette invitation représente toutes les avances divines, à toutes les époques de la théocratie. Le dernier avis donné aux convives (v. 17) se rapporte aux ministères de Jean-Baptiste et de Jésus lui-même. On ne peut démontrer qu'il fût d'usage d'envoyer un message au dernier moment. Mais l'heure était arrivée et personne ne paraissait. Ce trait fait ressortir la mauvaise volonté des invités : il n'y a pas eu d'oubli possible. L'expression : *tout est prêt,* dépeint la magnifique gratuité du salut. — Les motifs de refus avancés par les invités, v. 18-20, ne sont pas sérieux. Car, avertis longtemps à l'avance, ils eussent pu choisir un autre jour pour ces diverses occupations. Le parti pris, qui est au fond de ces refus, se trahit dans l'uniformité de leurs réponses. C'est comme un refrain (ἀπὸ μιᾶς, sous-entendu : φωνῆς ou γνώμης, v. 18). Ils se sont donné le mot. La vraie raison est évidemment l'antipathie qu'ils éprouvent pour celui qui les invite ; comp. Jean XV, 24 : « *Ils ont haï et moi et mon Père.* »

V. 21-24[2]. Dans le rapport du serviteur sur sa mission, on croit entendre, comme le dit si bien Stier, l'écho des

[1] V. 15. Les Mnn. se partagent entre ος (T. R.) et οστις (alex.) devant φαγεται. — Au lieu de αρτον, quelques Mjj. (byz.) 130 Mnn. Syr^{cur} : αριστον. — V. 16. ℵ B R Syr^{cur} : εποιει au lieu d'εποιησεν. — V. 17. ℵ* B L R It$^{aliq.}$ omettent παντα après εστιν (ou εισιν).

[2] V. 21. 9 Mjj. 12 Mnn. It. Vg. omettent εκεινος après δουλος. — V. 22. ℵ B D L R Syr^{cur} : ο, au lieu de ως, devant επεταξας.

douloureuses plaintes de Jésus sur l'endurcissement des Juifs, pendant ses longues nuits de prière. La *colère* du maître (ὀργισθείς) est le contre-coup de la haine qu'il découvre au fond de ces refus. — La première invitation supplémentaire dont il charge son serviteur, représente l'appel adressé par Jésus aux dernières classes de la société juive, à ceux qui sont appelés XV, 1 *les péagers et les gens de mauvaise vie.* Πλατεῖαι : les rues plus grandes, qui s'élargissent en places. Ῥῦμαι : les petites rues de traverse. On n'est point encore sorti de la ville. — La seconde invitation supplémentaire (v. 22 et 23) représente la vocation des païens. Car ceux à qui elle s'adresse ne sont plus des habitants de la ville. La charité de Dieu est grande : il lui faut une multitude de convives ; il ne veut pas qu'il reste un siége vacant. Le nombre des élus est comme déterminé à l'avance par la richesse de la gloire divine, qui ne peut se refléter complétement que dans un certain nombre d'êtres humains. L'invitation durera donc, et par conséquent l'histoire de notre race se prolongera, jusqu'à ce que ce nombre soit atteint. C'est ainsi que se concilie le décret divin avec la liberté humaine. Comparativement au nombre des appelés, il y en a peu de sauvés sans doute, par la faute des premiers ; mais il n'y en a pas moins, absolument parlant, beaucoup de sauvés. Φραγμοί : les haies qui ferment les propriétés et au pied desquelles s'accroupissent les vagabonds. L'expression : *Contrains-les d'entrer,* s'applique à des gens qui voudraient entrer, mais que retient encore une fausse timidité. Le serviteur doit en quelque sorte les pousser dans la maison *malgré leurs scrupules.* Il s'agit donc, non de confisquer leur liberté, mais bien plutôt de la leur rendre. Car ils voudraient ; mais ils n'osent. — Comme le v. 21 est le texte de la première partie des Actes (I-XII, conversion des Juifs), les v. 22 et 23 sont celui de la se-

conde (XIII-fin, conversion des païens) et même de toute l'économie présente. Weizsäcker accuse Luc d'avoir ajouté à la parabole primitive cette distinction entre deux vocations nouvelles, et cela en faveur de la mission de Paul chez les païens. Si cette parole était la seule que les évangélistes missent dans la bouche de Jésus sur la vocation des Gentils, on concevrait ce soupçon. Mais le passage XIII, 28-30 n'exprime-t-il pas déjà cette idée, et cette parole ne se trouve-t-elle pas dans Matthieu aussi bien que dans Luc? Comp. aussi Matth. XXIV, 14; Jean X, 16. — Selon plusieurs interprètes, le v. 24 n'appartiendrait plus à la parabole; il en serait l'application adressée par Jésus à tous les convives (« *je vous dis* »). Mais le sujet de ce verbe : *je dis*, est bien évidemment encore l'hôte de la parabole; le pronom *vous* désigne les personnes rassemblées autour de lui, au moment où il donne cet ordre. Seulement le regard solennel que Jésus promena sans doute sur toute l'assemblée, en mettant cette menace terrible dans la bouche du maître de la parabole, leur fit sentir qu'en ce moment même la scène décrite se passait réellement entre lui et eux.

La parabole du grand repas, rapportée Matth. XXII, 1-14, a de grandes analogies avec celle-ci; mais elle en diffère aussi notablement. Plus résumée en commençant, elle devient, vers la fin, plus détaillée et prend même un caractère assez complexe. Il est possible, comme le pense Bleek, qu'elle soit une combinaison de deux paraboles originairement distinctes. C'est ce que semblent prouver certains traits, tels que la dignité royale de l'hôte, la destruction par ses armées de la ville où habitent les premiers invités, puis tout ce qui se rapporte à l'homme entré sans robe de noce. Rien au contraire de plus simple et de plus complet que le tableau de Luc.

IV. — *Un avertissement sur les professions précipitées :* XIV, 25-35.

Le voyage reprend son cours ; de grandes foules suivent Jésus. Il y a par conséquent là de l'entraînement. C'est ce que font ressortir les plur. ὄχλοι, *les foules*, l'adjectif πολλοί et l'imparf. de durée συνεπορεύοντο, *l'accompagnaient*. Ce bref préambule donne, comme dans tous les cas analogues, la clef du discours suivant, qui comprend : 1° un avertissement (v. 26 et 27) ; 2° deux paraboles (v. 28-32) ; 3° une conclusion, revêtue d'une nouvelle image (v. 33-35).

V. 25-27 [1]. « *Or, de grandes troupes marchaient avec lui ; et se retournant, il leur dit :* 26 *Si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas son père et sa mère et sa femme et ses enfants et ses frères et ses sœurs, et même de plus sa propre vie, il ne peut être mon disciple.* 27 *Et quiconque ne porte pas sa croix et ne me suit pas, ne peut être mon disciple.* » — En voyant ces foules, Jésus comprend qu'il y a entre elles et lui un malentendu. L'Evangile bien saisi ne saurait guères être l'affaire du grand nombre. Il prend la parole pour éclaircir cette situation fausse : « Vous montez avec moi à Jérusalem comme si vous vous rendiez à une fête. Mais savez-vous bien ce que c'est que de se joindre à mon cortége ? C'est renoncer à ce que l'on a de plus cher, à sa vie propre (v. 26), et accepter ce qu'il y a de plus douloureux, la croix (v. 27). » — *Venir à moi* (v. 26) désigne l'attachement extérieur à Jésus ; *être mon disciple*, à la fin du verset, la dépendance réelle de sa personne et de son esprit. Pour que celui-là se change en celle-ci, et que le lien entre Jésus et le professant soit durable, il faut qu'il s'opère chez ce dernier une douloureuse rupture avec tout ce

[1] V. 27. Ce verset est omis par M R Γ et beaucoup de Mnn. (par *homoioteleuton*). — ℵ B L Cop. omettent και devant οστις.

qui lui est naturellement cher. On donne souvent au mot *haïr,* dans ce passage, le sens d'*aimer moins*. Bleek cite des exemples qui ne sont pas sans force. Ainsi, Gen. XXIX, 30. 31. C'est aussi le sens de la paraphrase de Matthieu (X, 37) : ὁ φιλῶν. . . ὑπὲρ ἐμέ. Cependant, il est plus simple de maintenir le sens naturel du mot haïr, s'il offre une application acceptable. C'est ce qui a lieu dès que nous admettons que Jésus envisage ici les êtres bien-aimés qu'il énumère, comme des représentants de la vie naturelle, de cette vie propre et foncièrement égoïste, qui nous sépare de Dieu. C'est pourquoi il ajoute : *et de plus sa propre vie;* ce mot donne la clef du sens de l'expression *haïr*. Au fond la vie propre est la seule chose à haïr. Tout le reste n'est haïssable qu'autant que s'y rattache ce principe de péché et de mort. D'après Deut. XXI, 18-21, lorsqu'un homme se montrait décidément vicieux ou impie, son père et sa mère devaient lever les premiers la pierre pour le lapider. Jésus ne fait ici que spiritualiser ce précepte. Les mots : *et de plus sa propre vie*, éloignent donc de cette haine toute notion de péché et ne permettent d'y voir qu'une aversion de nature purement morale.

Il n'y a pas seulement des affections à sacrifier, des liens à rompre; il y a des souffrances à accepter, à la suite de Jésus. Ces maux positifs à subir ont pour emblème *la croix,* ce supplice le plus humiliant et le plus douloureux de tous, qui depuis la domination romaine s'était introduit en Israël. — On pourrait traduire, en ne suppléant point un οὐ devant ἔρχεται : « Celui qui ne porte pas. . . , *et qui néanmoins vient après moi*. . . » Cependant cette interprétation est peu naturelle. — Ces foules bien disposées, mais qui suivaient Jésus sans conversion réelle, ne s'étaient jamais figuré rien de semblable. Jésus rend sensibles à leurs yeux

ces deux conditions indispensables de la vraie foi par deux paraboles (v. 28-32).

V. 28-30[1]. *Le constructeur imprévoyant.* — Cette construction est l'image de la vie chrétienne, envisagée sous son aspect positif : la fondation et le développement de l'œuvre de Dieu dans le cœur et la vie du fidèle. La *tour,* un haut édifice qui frappe les yeux de loin, représente une manière de vivre qui tranche avec celle du vulgaire et attire l'attention générale. Les nouveaux professants se complaisent souvent en ce qui les distingue extérieurement du monde. Mais bâtir coûte ; et l'œuvre une fois commencée, il faut l'achever sous peine d'être exposé à la risée publique. Il importe donc d'avoir fait son devis et accepté préalablement l'atteinte à son capital qui résultera d'un tel travail. Le capital est la vie propre qu'il s'agit de dépenser et de dépenser tout entière au service de la sanctification. L'œuvre de Dieu ne se poursuit pas sérieusement sans que l'on ait à sacrifier jour par jour une partie de ce qui constitue la fortune naturelle du cœur humain, en particulier les affections si profondes, rappelées v. 26. Avant donc de se mettre en évidence comme professant, il importe d'avoir calculé cette dépense future, et d'être bien décidé à ne reculer devant aucun des sacrifices que la fidélité rendra nécessaires. *S'asseoir, calculer,* sont les emblèmes des actes sérieux de recueillement et de méditation qui doivent précéder une vraie profession. C'était précisément là ce que Jésus avait fait au désert. Mais qu'arrive-t-il quand cette condition est négligée? Après s'être énergiquement prononcé, le nouveau professant recule peu à peu devant les conséquences de la position qu'il a prise. Il s'arrête dans

[1] V. 28. BDLRIt$^{\text{plq}}$ omettent τα, et les mêmes avec 13 autres Mjj. 50 Mnn. lisent εις au lieu de προς devant απαρτισμον. T. R. : τα προς απαρτισμον, avec FVXΠ beaucoup de Mnn.

le sacrifice de sa vie naturelle; et cette inconséquence provoque le mépris et la raillerie du monde, qui bientôt ne retrouve plus que l'un des siens chez celui qui s'était séparé de lui avec tant d'éclat. Rien ne nuit à l'Evangile comme ces rechutes, effets ordinaires des professions précipitées.

V. 31. 32[1]. *Le guerrier imprévoyant.* — C'est ici l'emblème de la vie chrétienne, envisagée de son côté négatif, polémique. Le chrétien est un roi, mais un roi engagé dans une lutte et dans une lutte avec un ennemi matériellement plus fort que lui. Avant donc de le braver par une déclaration de guerre, par la profession ouverte de l'Evangile, il faut avoir bien tenu conseil avec soi-même et s'être assuré que l'on est disposé à accepter la conséquence dernière de cette position, à donner sa vie même si elle est requise; c'est la condition exprimée v. 27. Un petit peuple comme les Suisses ne se couvrirait-il pas de ridicule en déclarant la guerre à la France, sans être décidé à succomber noblement sur le champ de bataille? Luther n'eût-il pas agi en insensé en affichant ses thèses ou en brûlant la bulle, avant que d'avoir fait dans son for intime le sacrifice de sa vie? Il est héroïque d'engager une lutte pour une cause juste et sainte, mais à une condition : c'est qu'on ait d'avance accepté la mort comme terme de cette voie; autrement cette déclaration de guerre n'est plus qu'une fanfaronnade. — Les mots : *s'il est assez fort,* ont une légère teinte d'ironie : assez fort pour vaincre, et, comme en de telles conditions, cela est impossible, pour mourir dans cette lutte inégale. On a vu dans le v. 32 soit une invitation à se rendre compte de sa faiblesse, afin de demander le secours *de Dieu* (Olshausen), soit un appel à se réconcilier promptement *avec Dieu* (Gerlach). Ces deux inter-

[1] V. 31. ℵ B Itplerique : βουλευσεται au lieu de βουλευεται. — Les Mss. se partagent entre απαντησαι (T. R.) et υπαντησαι (alex.).

prétations sont insoutenables, parce que le roi ennemi que l'on a provoqué par la déclaration de guerre n'est pas Dieu, mais le prince de ce monde. C'est donc bien plutôt un avertissement que Jésus donne à ceux qui se posent en disciples, mais qui ne sont pas décidés à tout risquer, de faire au plus tôt leur soumission auprès du monde et de son prince. Mieux vaut renoncer à faire un jour des Rameaux, que de finir, après une telle démonstration, par se prêter à un Vendredi-Saint! Plutôt rester un honnête homme religieusement obscur que de devenir ce qu'il y a de plus triste au monde, un chrétien inconséquent. Avis donc à ceux qui forment le cortége de Jésus, de faire promptement leur paix avec le Sanhédrin, s'ils ne sont pas résolus à suivre leur nouveau Maître jusqu'à la croix! Jésus tirait aussi ce précepte de son expérience propre. Il avait fait son compte au désert avec le prince de ce monde et avec la vie, avant de commencer publiquement son œuvre. Gess dit avec raison : « Ces deux paraboles montrent avec quel sérieux Jésus s'était lui-même préparé à la mort. »

V. 33-35[1]. *L'application de ces deux paraboles, avec une nouvelle image qui la confirme.* — « *Ainsi donc, quiconque d'entre vous ne renonce pas à tout ce qu'il a, ne peut être mon disciple.* 34 *Le sel est une bonne chose; mais si le sel s'affadit, avec quoi lui rendra-t-on sa saveur?* 35 *Il n'est utile ni comme sol ni comme fumier; on le jette dehors. Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende.* » — C'est ici le couronnement de cet avertissement destiné à calmer l'enthousiasme irréfléchi de ces multitudes. L'expression : *renoncer à tout ce qu'il a,* à la vie naturelle ainsi qu'à toutes les affections et à tous les biens propres à la satisfaire, résume les deux conditions indiquées v. 26 (le renonce-

[1] V. 34. ℵ B L X quelques Mnn. ajoutent ουν après καλον. — ℵ B D L X 8 Mnn. It^{plerique} : εαν δε και au lieu de εαν δε.

ment à la jouissance) et 27 (l'acceptation de la croix). Le *sel* (v. 34) corrige la fadeur de certaines substances et en préserve d'autres de la corruption ; et c'est une chose bonne, et même belle à observer (καλόν), que l'efficacité merveilleuse de cet agent sur les matières soumises à son énergie vivifiante. Il est, sous ce double rapport, l'emblème de l'âpre et austère saveur de la sainteté, de l'action de l'Evangile sur la vie naturelle dont l'Esprit divin corrige la fadeur et la frivolité. Pas de plus beau spectacle dans le monde moral que cette action de l'Evangile par le moyen du chrétien conséquent sur la société qui l'entoure. Mais si le chrétien vient à perdre lui-même par son infidélité cette sainte puissance, nul moyen ne lui rendra la saveur qu'il avait mission de communiquer au monde. On pourrait prendre ἀρτυθήσεται dans le sens impersonnel : « S'il n'y a plus de sel, avec quoi *salera-t-on* (les choses)? » Mais Jésus ne dépeint pas ici les inconvénients de l'infidélité chrétienne pour le monde ou pour l'Evangile ; c'est du professant lui-même qu'il s'agit (v. 35 : *on le jette dehors*). Le sujet du verbe est donc : ἅλας, le sel lui-même ; comp. Marc IX, 50 : ἐν τίνι ἀρτύσετε αὐτό ; « avec quoi *le* salera-t-on? » Le sel affadi n'est plus propre à rien ; il ne peut servir de sol, comme *la terre,* ni d'engrais, comme *le fumier*. Il n'est plus bon qu'à être *jeté dehors*, dit Luc ; *foulé aux pieds par les hommes,* dit Matth. V, 13. On se servait quelquefois de sel pour couvrir les chemins glissants *(Erub.* f. 104, 1 : *Spargunt salem in clivo ne nutent* (pedes). Une attitude réservée vis-à-vis de l'Evangile est donc une position moins grave qu'une profession ouverte suivie de relâchement. Au moral, comme au physique, sans échauffement préalable, point de refroidissement mortel. Jésus paraît dire que la vie naturelle peut avoir son utilité pour le règne de Dieu, soit sous la forme de l'honnêteté mondaine *(terre),* soit

même comme vie entièrement corrompue et dépravée *(fumier)*. En effet dans le premier cas, elle est le sol où peut être semé le germe de la vie supérieure; et dans le second elle peut, du moins, provoquer une réaction morale chez ceux que le mal indigne ou dégoûte, et les pousser à rechercher la vie d'en-haut; tandis que l'infidélité du chrétien ne dégoûte les hommes que de l'Evangile même. L'expression : *jeter dehors* (livrer à la perdition, Jean XV, 6), fait la transition à l'invitation finale : *Que celui qui a des oreilles...*

Ce discours est la base du fameux passage Hébr. VI, 4-8. Les commentateurs qui l'ont appliqué à la réjection des Juifs n'ont pas suffisamment considéré le contexte, et en particulier le préambule, v. 25, qui, malgré les dédains de Holtzmann, n'en est pas moins, comme nous venons de le voir, la clef de tout le morceau. Matthieu place l'apophthegme v. 34. 35 dans le passage du sermon sur la montagne, où est décrite la grandeur de la vocation chrétienne (v. 13-16). Peut-être a-t-il été conduit à le placer là par l'analogie de cette parole avec celle qui suit immédiatement : « *Vous êtes la lumière du monde.* » Marc la place, comme Luc, vers la fin du ministère galiléen (IX, 50); et un tel avertissement s'explique mieux, en effet, à une époque plus avancée. Au reste il peut parfaitement, comme tant d'autres maximes générales, avoir été prononcé deux fois.

V. — *Les paraboles de la grâce :* ch. XV.

Ce morceau renferme : 1° une introduction historique (v. 1 et 2); 2° une paire de paraboles, semblable à celle du chapitre précédent (v. 3-10); et 3° une grande parabole qui complète et couronne les deux précédentes (v. 11-32). C'est un rapport semblable à celui des trois allégories, Jean X, 1-18.

1° V. 1 et 2[1]. *Le préambule.* — Si Weizsäcker avait suf-

[1] V. 2. ℵBDL ajoutent τε après οτι.

fisamment pesé la portée de la forme analytique ἦσαν ἐγγίζοντες, *ils étaient s'approchant,* qui indique un état de choses plus ou moins permanent, il n'aurait pas accusé Luc (p. 139) de transformer en fait momentané une situation très-habituelle dans la vie de Jésus. C'est sur le fond de cet état de choses habituel que se détache le moment (aor. εἶπε, v. 3) où Jésus raconta les paraboles suivantes. Holtzmann ne voit dans ce préambule qu'une invention de Luc lui-même. En tout cas, Luc nous place encore cette fois, par cette courte introduction historique, au vrai point de vue pour comprendre tout le discours suivant. — Ce qui attirait ces pécheurs à Jésus, c'est qu'ils trouvaient en lui, non cette justice, pleine de morgue et de mépris, qui les heurtait chez les pharisiens, mais une sainteté associée à la plus tendre charité. Les *péagers* et les *gens de mauvaise vie* avaient rompu avec la pureté lévitique et le bon ton israélite; les uns par leur profession, les autres par leur vie. C'étaient les *hors la loi* en Israël. Mais étaient-ils définitivement perdus pour cela? Sans doute la voie normale, pour s'unir à Dieu, aurait été la fidélité théocratique; mais l'arrivée du Sauveur en ouvrait une autre à ceux qui, par leur faute, s'étaient fermé la première. Et voilà précisément ce qui exaspérait les zélateurs des observances lévitiques. Plutôt que de reconnaître en Jésus celui qui avait compris la pensée miséricordieuse de Dieu, ils préféraient mettre sur le compte de sa secrète sympathie pour le péché l'accueil plein de compassion qu'il faisait aux pécheurs. Προσδέχεσθαι, *accueillir,* se rapporte à la relation affectueuse en général; συνεσθίειν, *manger avec,* à l'acte décisif, dans les mœurs d'alors, par lequel il ne craignait pas de sceller cette liaison.

2° V. 3-10. Les deux paraboles de la *brebis* et de la *drachme perdues* présentent, comme le font toujours ces

paires de paraboles, la même idée, mais sous deux aspects distincts. L'idée commune est la sollicitude de Dieu pour les pécheurs; la différence est que dans le premier cas cette sollicitude résulte de la compassion que *leur malheur* lui inspire, dans le second du *prix* qu'il attache à leur personne. Les deux tableaux ont pour but de montrer que la conduite de Jésus envers ces êtres méprisés répond de tous points à cette miséricordieuse sollicitude, et de justifier ainsi l'instrument de l'amour divin. Si Dieu ne peut être accusé de sympathie secrète pour le péché, comment Jésus pourrait-il l'être en se faisant l'exécuteur de sa pensée?

V. 3-7 [1]. *La brebis perdue.* — Dieu cherche les pécheurs, parce que le pécheur est un être malheureux et digne de pitié : tel est le sens de ce tableau. La parabole se présente sous forme de question. En réalité c'est un *raisonnement* par voie d'argument *ad hominem* et *a fortiori* tout ensemble : « Que faites-vous vous-mêmes en pareil cas? Et d'ailleurs le cas est-il pareil : une brebis, un homme! » — *Qui de vous?* « Il n'y en a pas un seul ici, parmi vous qui m'accusez, qui n'agisse exactement comme moi en cas pareil.» Ἄνθρωπος, *homme,* est tacitement opposé à Dieu (v. 7). — Les *cent brebis* représentent la totalité du peuple théocratique; la *brebis perdue*, la portion de ce peuple qui a rompu avec les ordonnances légales et qui vit désormais au gré de ses passions; les *quatre-vingt-dix-neuf,* la majorité restée extérieurement fidèle à la loi. Ἔρημος, que nous traduisons par *désert,* désigne simplement, en Orient, les terrains non cultivés, le pâturage, en opposition aux champs labourés. C'est le séjour naturel des brebis, mais sans la notion de danger et de stérilité que nous attachons à l'idée de désert. Ce lieu où paît le troupeau est l'image de l'état plus

[1] V. 4. 6 Mjj. plusieurs Mnn. ajoutent ου après εως.

ou moins normal des Juifs fidèles, où l'âme est gardée près de Dieu à l'abri des commandements et du culte. Le berger les *laisse* là : ils n'ont qu'à marcher fidèlement sur la voie qui leur est tracée ; ils seront conduits infailliblement à un état supérieur (Jean III, 21; V, 46; VI, 45; VII, 17). En attendant, leur position morale est assez assurée pour permettre au Sauveur de se consacrer plus spécialement aux âmes qui, ayant fait divorce avec l'alliance et ses moyens de grâce, sont exposées aux dangers les plus imminents. — L'empressement du berger à rechercher une brebis égarée n'a pas uniquement l'intérêt personnel pour principe. Une brebis sur cent, c'est une perte de trop peu d'importance et, en tout cas, sans proportion avec les peines qu'il s'impose. Le mobile qui le pousse, c'est la compassion. Y a-t-il en effet dans le monde animal un être plus à plaindre qu'une brebis égarée? Elle est dépourvue et de l'instinct nécessaire pour retrouver son chemin et de toute arme pour se défendre. C'est une proie pour tout ce qui la rencontre ; elle mérite, comme aucun être dans la nature, le nom de *perdue*. La compassion du berger ressort : 1. de sa persévérance : il la cherche *jusqu'à ce que...* (v. 4) ; 2. de ses tendres soins : il la *prend sur ses épaules ;* 3. de la *joie* avec laquelle il se charge de ce fardeau (ἐπιτίθησιν χαίρων), joie qui est telle qu'il veut même la faire partager à ceux qui l'entourent, et qu'il tient à recevoir leurs félicitations (v. 6).

Chacun des traits de ce tableau exquis trouve son application au moyen de la situation décrite v. 1 et 2. La recherche de la brebis correspond à l'acte blâmé par les pharisiens : *il accueille les pécheurs et mange avec eux ;* la trouvaille, à ce moment de joie ineffable, où Jésus voit une de ces âmes perdues se retourner vers Dieu ; la tendresse avec laquelle le berger porte la brebis, aux soins que la

grâce divine va prendre désormais de cette âme regagnée à Dieu ; la joie du berger, à celle que Jésus, que Dieu lui-même ressent du salut des pécheurs ; les félicitations des amis et des voisins, aux actions de grâce et aux louanges des glorifiés et des anges. Il est à remarquer que le berger ne rapporte pas la brebis au pâturage, mais dans son propre domicile. Par ce trait, Jésus fait entendre sans doute que les pécheurs qu'il est parvenu à sauver, sont transportés par lui dans un ordre de choses supérieur à celui de la théocratie auquel ils appartenaient auparavant, dans la communion du *ciel* représenté par la maison du berger (v. 7).

Le v. 7 contient l'application du tableau, ou, plus exactement, la conclusion du raisonnement : « Ce que la pitié vous inspire envers une brebis, ai-je tort de le faire pour des âmes perdues? Je vous déclare que ce que je ressens et fais, c'est ce que ressent et veut Dieu lui-même ; et ce qui vous indigne ici-bas sur la terre, c'est ce dont on se réjouit dans les cieux. A vous de juger par ce contraste si, tout en n'ayant pas besoin de changer de vie peut-être, vous n'avez pas besoin de changer de cœur ! » — On explique fréquemment l'expression : *il y aura plus de joie*, par un anthropopathisme : un objet retrouvé nous fait éprouver, au premier moment, une joie plus vive que tout ce que nous possédons sans l'avoir perdu. Si ce trait se trouvait dans la parabole, on pourrait discuter cette explication. Mais il se trouve dans l'application, et l'on ne voit absolument pas comment un pareil sentiment pourrait être attribué à Dieu. Nous venons de voir que l'état du pécheur retrouvé est réellement supérieur à celui de l'Israélite fidèle. Celui-ci, sans avoir des désordres grossiers à se reprocher (μετανοεῖν, *se repentir*, dans le sens de ceux à qui Jésus parle), a cependant à faire encore un pas décisif pour

que son salut soit consommé et que Dieu puisse se réjouir pleinement à son sujet; c'est de reconnaître son péché intérieur, de s'attacher au Sauveur et de changer de cœur. Jusqu'alors son état régulier au sein de l'alliance ancienne n'est que provisoire, comme toute cette alliance elle-même. Il peut fort bien arriver que, comme les pharisiens, un tel homme finisse par repousser le salut réel et par périr. Comment le ciel se réjouirait-il, pour un état si imparfait, d'une joie semblable à celle qu'éveille chez ses habitants la vue d'un pécheur réellement sauvé? Il est évident qu'il faut dans cette parole prendre le mot de *juste* (aussi bien que celui de *se repentir*) dans le sens que lui donnent les interlocuteurs de Jésus, ce sens relatif que nous avons déjà reconnu V, 31. 32 : le juste lévitiquement et théocratiquement parlant. Cette justice n'est pas rien; c'est le plus droit chemin pour conduire à la vraie; mais à la condition qu'on ne s'arrête pas là. Il y a donc là un certain sujet de joie pour le ciel — c'est ce qu'implique le comparatif : *plus de joie que. . . ,* — mais de moindre joie pourtant que le salut d'une seule âme pleinement réalisé. Cela résulterait déjà de l'opposition qu'établit ce verset entre la joie du ciel et le mécontentement des pharisiens à l'occasion du même fait (v. 1). Le : *je vous déclare,* a, comme toujours, une solennité particulière. Jésus parle des choses célestes en témoin (Jean III, 11) et en interprète des sentiments de Dieu. Les mots : *dans le ciel,* comprennent Dieu et les êtres qui l'entourent, ceux que représentent *les voisins et les amis* dans la parabole. La conjonction ἤ suppose un μᾶλλον non exprimé. Cette locution s'explique par la fusion de deux idées : « *il y a de la joie* » (de là l'absence de μᾶλλον), « il y en a *même davantage* que. . . ; » de là le ἤ. Cette forme exprime délicatement l'idée indiquée plus haut, qu'il y a aussi une certaine satisfaction dans le ciel au sujet de la

justice des israélites sincères. — Comment n'être pas frappé de la manière dont Jésus, dans cette parabole et dans les deux suivantes, identifie absolument ses sentiments et sa conduite avec les sentiments et l'activité de Dieu même! Le berger cherchant, la femme trouvant, le père accueillant, — toutes ces œuvres divines, n'est-ce pas en sa personne que Dieu les accomplit?

Cette parabole est placée par Matthieu dans le grand discours du ch. XVIII, et — Bleek ne peut s'empêcher de le reconnaître — en vertu d'une association d'idées qui appartient uniquement à l'évangéliste lui-même. En effet, l'application qu'il fait de la brebis perdue aux *petits* (v. 1-6 et 10 — le v. 11 est une interpolation) n'est certainement pas conforme au sens originaire de cette parabole. Le rapport primitif de ce tableau aux pécheurs égarés a été, comme le dit Holtzmann dans le même sens, *conservé par Luc*. Mais comment expliquer, dans ce cas, que Matthieu ait détourné la parabole de son sens primitif, s'il copiait le même document que Luc (Λ, selon Holtzmann)? De plus, d'où vient que Matthieu omette la parabole suivante, celle de la drachme, que Luc, d'après ce critique, tire, aussi bien que la précédente, du document commun?

V. 8-10[1]. *La drachme perdue.* — L'empressement de la femme à rechercher sa drachme perdue ne vient assurément pas d'un sentiment de pitié; c'est *l'intérêt propre* qui la fait agir. Elle avait péniblement gagné cette pièce d'argent, et elle l'avait mise en réserve pour quelque usage important; il y a pour elle une perte réelle. C'est ici la peinture d'une toute autre face de l'amour divin. Le pécheur n'est pas seulement, aux yeux de Dieu, un être souffrant, comme la brebis, et dont il a pitié. C'est un être précieux, créé à son image, et auquel il a assigné un rôle dans l'accomplissement de ses plans. Un homme qui se perd, c'est un vide dans son trésor. Ce côté de l'amour di-

[1] V. 8. ℵ B L X 10 Mnn.: εως ου au lieu de εως οτου. — V. 9. 6 Mjj. 25 Mnn.: συγκαλει au lieu de συγκαλειται.

vin n'est-il pas, à le bien prendre, plus saisissant encore que le précédent?

Les traits généraux comme les plus petits détails du tableau sont propres à faire ressortir cette idée du prix que Dieu attache à une âme perdue. Traits généraux : 1. l'idée de *perte* (v. 8ª); 2. le *soin persévérant* que la femme met à chercher la drachme (v. 8ᵇ); 3° sa *joie surabondante* quand elle l'a trouvée (v. 9). — Les détails : c'est une femme qui a gagné laborieusement cette petite somme et ne l'a épargnée qu'au prix de bien des privations et pour quelque usage pressant. Jésus retranche le ἐξ ὑμῶν, *d'entre vous*, du v. 4. Peut-être n'y avait-il dans l'assemblée que des hommes, ou, sinon, ne s'adressait-il qu'à eux. Au nombre 100, v. 4, il substitue celui de 10; la perte d'un sur 10 est plus sensible que celle d'un sur 100. — La drachme valait environ 80 centimes. C'était le prix d'une forte journée de travail. Comp. Matth. XX, 2, où le maître fait accord avec les vignerons pour *un denier* (somme qui valait environ 10 cent. de moins) par jour; et Apoc. VI, 6. — Avec quels soins minutieux sont décrits les efforts de cette femme, et quel charmant tableau d'intérieur que celui de cette recherche persévérante! Elle allume sa lampe; car en Orient l'appartement n'a pas d'autre jour que celui qu'il reçoit par la porte; elle remue chaque meuble et balaie les plus sales recoins. Voilà l'image de Dieu descendant en la personne de Jésus dans la compagnie des derniers d'entre les pécheurs, les poursuivant jusques dans les bouges de la théocratie, avec la lumière de la vérité divine. L'image de la brebis se rapportait plutôt aux péagers; celle de la drachme s'applique plutôt à la seconde classe mentionnée v. 1, les ἁμαρτωλοί, les êtres plongés dans le vice. — En dépeignant la joie de la femme (v. 9), Luc substitue le moyen συγκαλεῖται, *elle s'invite*, à l'actif συγκαλεῖ, *elle in-*

vite, v. 6 ; les alex. ont maladroitement effacé cette nuance. Ce n'est pas, comme dans la parabole précédente, l'objet perdu qui profite de la trouvaille ; c'est la femme elle-même, qui avait perdu quelque chose du sien ; et aussi prétend-elle être félicitée *pour elle-même ;* de là le moyen. Cette légère nuance d'expression reflète toute la différence de sens entre les deux paraboles. Il en est de même d'une autre petite modification. Au lieu de l'expression du v. 6 : « Car j'ai retrouvé ma brebis, *la perdue,* τὸ ἀπολωλός, » la femme dit ici : « la drachme que *j'avais perdue* (ἣν ἀπώλεσα) ; » la première tournure fixait l'attention sur la brebis et sa détresse ; la seconde attire l'intérêt sur la femme désolée de la perte qu'elle a faite. — Quelle grandeur ne prend pas le tableau de cette petite fête, célébrée par cette pauvre femme avec ses voisines, quand il devient le transparent à travers lequel on entrevoit Dieu lui-même, se réjouissant avec ses élus et ses anges du salut d'un seul pécheur, fût-ce du dernier d'entre eux ! Le ἐνώπιον τῶν ἀγγ., *en présence des anges,* peut s'expliquer de deux manières : ou en donnant au mot *joie* le sens de *sujet de joie,* — cette parole se rapporte, dans ce cas, directement à la joie des anges eux-mêmes, — ou bien en rapportant le terme χαρά, à la joie *de Dieu* qui éclate *en présence* des anges et à laquelle ils s'associent. Le premier sens est plus naturel.

Mais ces deux images, empruntées au monde animal ou inanimé, restaient trop au-dessous de leur objet. Elles n'offraient pas à Jésus le moyen de déployer toute la richesse du sentiment qui remplissait le cœur de Dieu envers le pécheur, ni surtout de dérouler l'histoire intime du pécheur, dans le drame de la conversion. Il lui fallait pour cela une image empruntée au domaine de la nature morale, sensible, à la sphère de la vie humaine. Le mot qui résume les

deux premières paraboles est celui de *grâce;* celui qui résume la troisième est celui de *foi*.

V. 11-32. *L'enfant perdu et retrouvé.* — Cette parabole se compose de deux tableaux distincts et faisant pendant l'un à l'autre : celui du fils cadet (v. 11-24), et celui du fils aîné (v. 25-32). Par le second, Jésus revient complètement, comme nous le verrons, à la situation historique décrite v. 1. 2, et la scène est close.

V. 11-24. *Le fils cadet.* — Cette première partie de la parabole comprend quatre tableaux correspondant aux quatre phases de la vie du pécheur converti : 1° le péché (v. 11-13) ; 2° la misère (v. 14-16) ; 3° la conversion (v. 17-20ª) ; 4° la réhabilitation (v. 20ᵇ-24).

V. 11-13 [1]. Jésus rejette la forme interrogative employée dans les deux récits précédents : ce n'est plus une argumentation ; c'est une narration, une vraie parabole. Les trois personnes qui composent la famille représentent Dieu et son peuple. D'après v. 1. 2, le fils aîné, le représentant de la race, le porteur de la *gens*, et, comme tel, attaché plus profondément que le cadet au sol du foyer domestique, personnifie en lui les Israélites lévitiquement irréprochables, en particulier les pharisiens. Le cadet, dont le lien avec la famille est moins étroit, et que cette circonstance même rend plus accessible à la tentation de rompre avec elle, est l'image de ceux qui ont renoncé à la légalité juive, des péagers et gens à mœurs déréglées. La demande de son bien s'explique très-probablement par le fait que l'aîné recevait en héritage une double part des biens-fonds, les cadets une part simple (voir à XII, 13). Celui-ci désirait donc que son père, anticipant le partage, lui remît en argent l'équivalent de sa portion. Au moyen de quoi le do-

[1] V. 12. ℵᶜABL : ο δε au lieu de και.

maine tout entier devait, après la mort du père, revenir à l'aîné. Deux choses le poussent à agir ainsi : l'air de la maison paternelle l'oppresse, la présence de son père le gêne; puis le monde du dehors l'attire, il espère jouir. Mais pour réaliser ses désirs, il lui faut deux choses, la liberté et de l'argent. C'est l'image d'un cœur dominé par les convoitises; Dieu est pour lui l'obstacle, et la liberté de tout faire lui apparaît comme la condition du bonheur. L'image de l'argent ne doit pas être appliquée aux talents et aux grâces qu'a reçus le pécheur; l'argent représente simplement ici la faculté de satisfaire ses goûts. — Dans le consentement du père au vœu coupable de son fils s'exprime une notion très-grave, celle de l'abandon du pécheur aux désirs de son propre cœur; le παραδιδόναι ταῖς ἐπιθυμίαις (Rom. I, 24, 26, 28); la cessation de la lutte de l'Esprit divin contre les penchants d'un cœur gâté qui ne peut plus être guéri que par les expériences amères du péché. Dieu livre un tel homme à sa folie. L'usage que fait le pécheur de cette liberté tristement acquise, est décrit au v. 13. Toutes ces images du péché se confondaient, à bien des égards, pour les pécheurs présents, avec la réalité. Le *pays éloigné* où s'enfuit le fils, est l'emblème de l'état d'une âme tellement égarée que la pensée de Dieu ne l'aborde même plus. La dissipation complète de ses biens représente l'exploitation de sa liberté jusqu'aux plus extrêmes limites. Μακράν n'est pas adjectif, mais adverbe (v. 20; VII, 6, etc.).

V. 14-16[1]. La liberté de jouir n'est pas illimitée, comme aime à se le figurer le pécheur; elle a deux sortes de limites : les unes tenant à l'individu lui-même, telles que le dégoût, le remords, le sentiment de dénuement et d'ab-

[1] V. 14. ℵABDL 3 Mnn. : ισχυρα au lieu d'ισχυρος. — V. 16. ℵBDLR quelques Mnn. Syr^{cur} It$^{aliq.}$: χορτασθηναι εκ au lieu de γεμισαι την κοιλιαν αυτου απο.

jection résultant du vice *(ayant tout dépensé);* les autres, qui proviennent de certaines circonstances extérieures défavorables, représentées ici par cette famine qui survient en ce moment : ce sont les calamités domestiques ou publiques qui achèvent de briser le cœur déjà accablé; puis la privation de toute consolation divine. Que ces deux causes de malheur viennent à coïncider, et la misère est à son comble. Alors arrive ce que Jésus appelle : ὑστερεῖσθαι, *être dans la disette*, le vide absolu d'un cœur qui a tout sacrifié au plaisir, et pour qui il n'y a plus que la souffrance. Il est difficile de ne pas voir dans la dépendance ignoble où tombe ce jeune Juif vis-à-vis d'un maître païen, une *allusion* à la position des péagers travaillant au service du pouvoir romain. Mais l'*idée* générale qui correspond à ce trait est celle de la dépendance dégradante vis-à-vis du monde, à laquelle finit toujours par se voir réduit le vicieux. Il cherchait le plaisir, il a trouvé la douleur; il voulait la liberté, il obtient l'esclavage. Le terme ἐκολλήθη a quelque chose d'abject : le malheureux est comme suspendu à une personnalité étrangère. *Garder les pourceaux :* le dernier métier pour un Juif. Κεράτιον désigne une espèce de fève grossière, employée en Orient pour engraisser ces animaux. Au v. 16, les Mjj. alex. sont pris en flagrant délit de purisme; des hommes au goût délicat n'avaient pu supporter l'expression grossière : *remplir le ventre de. . .* On substitua donc dans la lecture publique le terme plus honnête : *se rassasier de. . .* Et cette correction a passée dans le texte alex. L'acte exprimé par la leçon reçue est celui, non de savourer un aliment, mais uniquement de combler un vide. Les moindres détails, sont vivants dans ce tableau. — Dans ce temps de famine, où la ration de pain du pauvre berger ne suffisait pas à le rassasier, il était réduit à convoiter le grossier légume dont on avait soin d'engraisser le

troupeau, quand il le ramenait à la maison : les porcs en effet étaient plus précieux que lui. On les vendait cher : image du mépris et de l'abandon où tombe le vicieux auprès du monde même auquel il a sacrifié les sentiments les plus sacrés.

V. 17-20a [1]. Ce tableau, qui dépeint la conversion du pécheur, renferme deux choses : la repentance (v. 17) et la foi (v. 18-20a). — Les mots : *étant rentré en lui-même*, v. 17, désignent un moment solennel dans la vie humaine, celui où, après un long temps de dissipation, le cœur se recueille pour la première fois. Le cœur est le sanctuaire de Dieu. Rentrer en nous-mêmes, c'est donc retrouver Dieu. La repentance est un changement de sentiment; nous la trouvons complètement dépeinte dans ce regret qu'inspire au pécheur ce qu'il a fui (la maison paternelle), et dans cette horreur qu'il ressent pour ce qu'il a si ardemment cherché (la terre étrangère). Les mercenaires qu'il envie, ne représenteraient-ils point ces prosélytes païens, qui avaient une place, quoique bien inférieure (le parvis extérieur), dans le temple, et qui de loin pouvaient ainsi assister au culte; avantages dont les péagers, aussi longtemps qu'ils n'avaient pas renoncé à leur profession, étaient privés par l'excommunication qui les frappait. — De ce changement de sentiment naît une résolution (v. 18), qui repose sur un reste de confiance en la bonté de son père; c'est le réveil de la foi. Si l'on ne se rappelait pas que l'on est encore dans la parabole, le sens des mots *devant toi* paraîtrait se confondre avec celui des précédents : *contre le ciel*. Mais, dans l'image adoptée, les deux expressions ont un sens dis-

[1] V. 17. ℵBL quelques Mnn. : εφη au lieu d'ειπεν. — ABP : περισσευονται au lieu de περισσευουσιν. — 6 Mjj. quelques Mnn. Syr. Itplerique Vg. ajoutent ωδε à λιμω. — V. 19. 16 Mjj. 40 Mnn. Itplerique omettent και devant ουκετι.

tinct. Le *ciel* est le vengeur de tous les sentiments sacrés outragés, en particulier de la piété filiale foulée aux pieds. Le jeune homme a *péché devant* son père, au moment où, celui-ci le contemplant avec douleur, il a bravé son dernier regard et lui a hardiment tourné le dos. — La possibilité d'une réhabilitation immédiate et complète n'entre pas dans sa pensée. Il est prêt à accepter la position de domestique, dans cette maison où il a vécu en fils, mais où il aura au moins de quoi satisfaire sa faim. C'est bien l'image de ce péager (décrit au ch. XVIII), qui se tenait éloigné et n'osait pas même lever sa face vers Dieu. Mais le fait essentiel, c'est que cette résolution une fois prise, il l'exécute. C'est ici la foi dans sa plénitude : se lever réellement; aller à Dieu. La foi n'est pas une pensée, un désir. C'est un acte qui met en rapport personnel deux êtres vivants. — Quelle impression ne devait pas produire sur les péagers présents ce tableau fidèle de leurs expériences passées et présentes! Mais quelle émotion plus profonde encore ne durent-ils pas ressentir en entendant Jésus dévoiler, dans ce qui suit, les sentiments et la conduite de Dieu même envers eux!

V. 20ᵇ-24[1]. Pardon gratuit, entière réhabilitation, joies de l'adoption, voilà le contenu de ces versets. C'est le cœur de Dieu qui s'épanche dans les paroles de Jésus. Chaque mot vibre de l'émotion à la fois la plus tendre et la plus sainte. Le père semble n'avoir pas cessé d'attendre son fils : l'apercevant de loin, il court au devant de lui. Dieu discerne le plus faible soupir vers le bien qui se fait jour dans un cœur égaré; et dès que ce cœur fait un pas vers lui, il en

[1] V. 21. 7 Mjj. quelques Mnn. It. Vg. omettent και devant ουκετι. — ℵ B D U X 20 Mnn. ajoutent après υιος σου : ποιησον με ως ενα των μισθιων σου. — V. 22. ℵ B L X It. Vg. ajoutent ταχυ (D : ταχεως) devant εξενεγκατε. — 7 Mjj. (alex.) omettent την devant στολην. — V. 23. ℵ B L R X It. Vg. : φερετε au lieu d'ενεγκαντες. — V. 24. 9 Mjj. 30 Mnn. It. Vg. omettent και devant απολωλως ην.

fait dix à sa rencontre, s'efforçant de lui faire entrevoir quelque chose de son amour. Cette histoire se passait en ce moment même entre ces péagers présents et Dieu, qui s'approchait d'eux en Jésus. Il y a une grande différence entre l'aveu articulé par l'enfant prodigue v. 21, et celui que lui avait arraché l'excès de sa misère (v. 18. 19). Celui-ci était un cri de désespoir ; mais maintenant la détresse est passée. C'est donc le cri de l'amour repentant. Les termes sont les mêmes : *j'ai péché ;* mais comme l'accent diffère ! Luther l'a profondément senti ; la découverte de la différence entre la repentance de la crainte et celle de l'amour a été le vrai principe de la Réformation. — Il ne peut aller jusqu'au bout ; l'assurance même du pardon l'empêche d'achever et de dire : *Traite-moi comme...*, ainsi qu'il se l'était proposé. Les alex. n'ont pas compris cette omission et ont maladroitement ajouté ici les derniers mots du v. 19. — Le pardon entraîne la réhabilitation. Nul noviciat humiliant ; nul stage dans les positions inférieures. La réhabilitation est aussi complète que la repentance a été sincère et la foi profonde. Dans tous ces traits : les sandales, la robe, l'anneau avec le cachet (l'insigne de l'homme libre, apte à exprimer une volonté indépendante), une saine exégèse doit se borner à trouver l'expression de la plénitude de la réintégration dans la position filiale ; l'application parénétique peut seule se permettre d'aller plus loin, tout en se gardant, elle aussi, cependant, de tomber dans le jeu d'esprit, comme lorsque Jérôme, Olshausen, voient dans la robe la justice de Christ, dans l'anneau le sceau du Saint-Esprit, dans les sandales la capacité de marcher dans les voies de Dieu. D'autres ont trouvé dans les serviteurs l'image du Saint-Esprit ou des pasteurs ! Les alex. retranchent τήν devant στολήν, et avec raison. Il y a gradation : d'abord *une robe*, en opposition à la nudité ; puis : *et même*

la plus belle, parce que celui qui est descendu le plus bas, s'il se relève, doit remonter le plus haut. Dans la locution : *le veau gras*, v. 23, il faut remarquer l'article. Dans chaque ferme, il y a toujours *le* veau qu'on engraisse pour les jours de fête. Jésus connaît les mœurs rurales. Augustin et Jérôme trouvent dans ce veau l'indication du sacrifice de Christ! D'après l'ensemble du tableau qui doit servir de norme pour l'interprétation de tous les traits particuliers, cet emblème représente ce qu'il y a de plus excellent et de plus doux dans les communications de la grâce divine. L'absence de tout trait propre à représenter le sacrifice de Christ, s'explique aisément dès qu'on se rappelle que c'est ici une parabole et que l'expiation n'a aucune place dans la relation de l'homme avec l'homme. Par le plur. *réjouissons-nous,* le père prend lui-même sa part de la fête (comme v. 7). Les deux membres parallèles du v. 24 rappellent les deux aspects sous lesquels le péché avait été présenté dans les deux paraboles précédentes; *il était mort* se rapporte à la misère personnelle du pécheur (brebis perdue); *il était perdu,* à sa perte pour Dieu lui-même (drachme perdue). La parabole de l'enfant prodigue réunit ces deux points de vue : le fils était perdu et le père avait perdu quelque chose. Avec les mots : *et ils commencèrent à se réjouir,* la parabole arrive précisément au point où en étaient les choses à l'instant où Christ la prononçait (v. 1 et 2).

V. 25-32. *Le fils aîné.* — Cette partie comprend : 1° l'entretien du fils aîné avec le serviteur (v. 25-28ª); 2° son entretien avec son père (v. 28ᵇ-32). Jésus présente ici aux pharisiens leurs murmures mis en action et leur en fait sentir la gravité.

V. 25-28ª [1]. Pendant que la maison est dans la joie, le

[1] V. 26. Αυτου après παιδων, dans ς (non ς[e]), n'est appuyé que par quelques Mnn.

fils aîné est au travail. C'est l'image du pharisien occupé à l'observation de ses rites, tandis que les pécheurs repentants se réjouissent aux sereines clartés de la grâce. Tout libre et joyeux élan est antipathique à l'esprit compassé du pharisaïsme. C'est cette répugnance que décrit le v. 26. Plutôt que d'entrer directement dans la maison, le fils aîné commence par se renseigner auprès d'un serviteur; il ne se sent pas *chez lui* dans la maison (Jean VIII, 35). Le serviteur, dans sa réponse, substitue à ces expressions du père : *il était mort. . . , perdu. . . ,* ces simples mots : *il est revenu en bonne santé.* C'est le fait, sans l'appréciation morale du père qu'il ne lui appartient pas de s'approprier. Tout est d'une exquise délicatesse dans les moindres détails du tableau. — Le refus d'entrer correspond au mécontentement des pharisiens, qui n'entendent pas être sauvés en commun avec des vicieux.

V. 28b-32 [1]. Cet entretien renferme la pleine révélation du sentiment pharisaïque et en fait ressortir le contraste avec le cœur paternel de Dieu. La démarche du père qui sort au devant de son fils et l'invite à entrer, se réalise dans l'entretien même que Jésus, venu de Dieu, a en ce moment avec eux. La réponse du fils (v. 29 et 30) renferme deux accusations contre son père : l'une porte sur sa manière d'agir envers lui (v. 29), l'autre sur sa conduite à l'égard de son autre fils (v. 30); ce contraste doit faire ressortir la partialité du père. L'aveugle et naïve satisfaction de soi-même, qui fait le fond du pharisaïsme, ne saurait être

[1] V. 28. Les Mss. se partagent entre ηθελεν (T. R.) et ηθελησεν, et entre ο ουν (T. R.) et ο δε (alex.). — V. 29. 7 Mjj. ajoutent αυτου à τω πατρι. — V. 30. Au lieu de τον μοσχον τον σιτευτον, 6 Mjj. : τον σιτευτον μοσχον. — V. 32. Au lieu d'ανεζησεν (T. R.), ℵ* B L R Δ Syrsch : εζησεν. — ℵ B X plusieurs Mnn. It. omettent και et A B D L R X ην, devant απολωλως.

mieux dépeinte que par ces mots : « *Je n'ai jamais contrevenu à ton commandement;* » et la position servile et mercenaire du Juif légal dans la théocratie, que par ceux-ci : « Il y a tant d'années que *je te sers*. » Bengel observe simplement sur ces mots : *servus erat*. Qu'était en réalité pour lui son père? Un maître. Aussi compte-t-il les années de ce dur servage : *il y a tant d'années !* . . . Voilà ce qu'est l'accomplissement du bien pour l'homme sous la loi : un travail accompli péniblement, et qui par conséquent mérite un salaire. Mais il est par là-même totalement privé des douceurs qui n'appartiennent qu'à la sphère du libre amour ; il n'en a d'autre idée que celle que lui donne la vue des joies du pécheur réconcilié, qui le scandalisent. La joie qui lui manque, c'est ce *chevreau pour se réunir avec ses amis*, qui ne lui a jamais été accordé. — Au travail dur et mal rétribué de l'obéissance légale, il oppose (v. 30) la vie de son frère, joyeuse dans le péché, plus joyeuse encore, si possible, à l'heure du retour et du pardon. C'est qu'aux yeux du pharisaïsme, comme le bien est une peine, le péché est un plaisir : voilà pourquoi il doit y avoir salaire pour le premier, équivalent de douleur pour le second. Le père, en refusant à l'un ce juste salaire, en ajoutant, pour l'autre, jouissance à jouissance, les jouissances de la maison paternelle à celles de la débauche, a mis au jour sa préférence pour le pécheur et sa sympathie pour le péché. *Ton fils,* dit le fils aîné, au lieu de : *mon frère*. Il veut faire ressortir à la fois cette partialité du père et sa propre aversion pour le pécheur. Ces paroles que Jésus met dans la bouche du juste légal, ne renferment-elles pas la critique la plus mordante d'un état d'âme où l'on ne remplit le devoir qu'en l'abhorrant, et où, tout en évitant le mal, on en a soif? Le détail μετὰ πορνῶν est un coup de pinceau ajouté au tableau du v. 13 par la main charitable du frère aîné.

La réponse du père est parfaitement adaptée aux deux accusations du fils. Le v. 31 répond au v. 29; le v. 32 au v. 30. Le père se justifie d'abord du reproche d'injustice envers le fils qui lui parle; et avec quelle condescendance! « *Mon enfant* (τέκνον). » Cette allocution a quelque chose de plus aimant encore que υἱε, *fils*. Puis il lui rappelle que sa vie avec lui eût pu être une fête de tous les instants. Il n'y avait donc pas de raison de faire pour lui une fête particulière. Et à quoi bon un don spécial, puisque tout dans la maison était continuellement à sa disposition? Le sens de cette parole remarquable est que rien n'empêchait l'Israélite fidèle de jouir déjà des douceurs de la communion divine; c'est ce dont les Psaumes font foi; comp. Ps. XXIII et LXIII, par ex. Saint Paul lui-même, qui présente ordinairement la loi comme moyen de condamnation, tire néanmoins la formule de la grâce d'une parole de Moïse lui-même (Rom. X, 6-8), ce qui prouve bien qu'à ses yeux la grâce est déjà dans la loi, par le pardon qui accompagne le sacrifice et le Saint-Esprit accordé à celui qui le demande (Ps. LI, 9-14), et que quand il parle de la loi comme il le fait d'ordinaire, c'est en isolant, à la manière de ses adversaires, le commandement de la grâce. De même que le v. 31 présente la fidélité théocratique comme un bonheur et non comme une peine, le v. 32 fait envisager le péché comme un malheur et non comme un avantage. Il y avait donc lieu de célébrer une fête pour le retour de celui qui venait d'échapper à une si grande misère et de rétablir par son arrivée la vie de famille au complet. *Ton frère,* dit le père; c'est la réponse au : *ton fils,* du v. 30. Il le rappelle à l'amour fraternel. Ici, Jésus s'arrête. Il ne raconte pas le parti qu'a pris le fils aîné. C'était aux pharisiens eux-mêmes, par la conduite qu'ils allaient tenir, à décider cette question et à achever le récit.

L'école de Tubingue (Zeller, Volkmar, Hilgenfeld, non Köstlin) est d'accord pour voir dans le fils aîné, non le parti pharisien, mais le *peuple juif* en général, dans le fils cadet, non les péagers, mais les *nations païennes*. « Le fils aîné est l'image inméconnaissable du judaïsme, qui croit posséder un mérite spécial dans la fidélité au seul vrai Dieu. Le fils cadet. . . est le portrait non moins aisément reconnaissable de l'humanité païenne livrée au polythéïsme et à l'immoralité. Le mécontentement du premier, à la vue de la réception accordée à son frère, représente la jalousie des Juifs au sujet de l'entrée des païens dans l'Eglise » (Hilgenfeld, *die Evangel.* p. 198). Il faudrait donc : 1. que cette parabole eût été inventée et mise dans la bouche de Jésus par Luc, dans le but d'appuyer le système de son maître, Paul; 2. qu'à cette invention, il en eût ajouté une seconde, destinée à accréditer la première, celle de la situation historique, décrite v. 1 et 2. Mais : 1. Est-il concevable que l'évangéliste, qui s'est tracé à lui-même le programme 1, 1-4, se permît de traiter sa matière avec un pareil sans-gêne? 2. N'avons-nous pas retrouvé dans ce tableau une foule de fines allusions au milieu historique dans lequel cette parabole est censée avoir été prononcée et qui ne seraient plus applicables dans le sens proposé (v. 15, 17, etc.)? 3. Que de cette parabole saint Paul ait pu dégager la doctrine de la justification par la foi, cela est aisé à comprendre. Mais que l'inverse ait eu lieu, que la parabole ait été inventée après coup pour donner un corps à la pensée paulinienne, cela est incompatible avec l'absence de tout élément dogmatique dans l'exposition. Les expressions de repentance, de foi, de justification, la notion de l'expiation ne s'y seraient-elles pas infailliblement introduites, si elle eût été le produit d'un travail dogmatique contemporain du ministère de Paul? 4. Nous avons vu que le tableau s'éclaire parfaitement, qu'il n'y reste pas un seul point obscur, dans le jour dans lequel le place Luc. Il est donc arbitraire de lui chercher un autre milieu. La préoccupation qui a poussé l'école de Tubingue à cette interprétation contraire au texte est évidente. — Keim, tout en retrouvant, comme cette école, le paulinisme à la base de cette parabole (p. 80), pense que c'est ici l'un des passages où l'auteur, dans une intention de conciliation, renie plus ou moins son maître saint Paul. L'évangéliste n'ose pas désapprouver entièrement le judéo-christianisme qui s'attache aux commandements, il le loue même (v. 31) ; il ne lui demande que d'autoriser l'entrée des païens

dans l'Eglise; et à cette condition il lui passe son esprit légal. Ce serait donc simplement *la juxtaposition* des deux principes en lutte dans les églises apostoliques. — Mais : 1. Dans cet essai de conciliation, le fils aîné serait complètement sacrifié au cadet. Car celui-ci est à table dans la maison, celui-là est dehors, et l'on ignore encore s'il rentrera. Et ce dernier représenterait le christianisme apostolique, qui a fondé l'Eglise! 2. D'après les prémisses bibliques, le v. 31 peut sans difficulté s'appliquer au système mosaïque fidèlement pratiqué, et cela, comme nous l'avons vu, dans la pensée de saint Paul lui-même. 3. Il appartenait à la méthode de transition progressive, qui a toujours été celle de Jésus, de chercher à développer au sein de l'institution mosaïque, et sans jamais l'attaquer, le principe nouveau qui devait lui succéder, et dont le germe y était déjà déposé. Jésus ne voulait rien supprimer qu'il ne l'eût complètement remplacé et surpassé. Il acceptait donc le système ancien tout en y rattachant le nouveau. Les faits signalés par Keim s'expliquent complètement par cette situation.

Holtzmann pense que notre parabole, qui ne se trouve pas dans Matthieu, pourrait bien n'être qu'une amplification de celle des *deux fils*, qui se trouve chez cet évangéliste (Matth. XXI, 28-30). Cette supposition ne fait-elle pas trop d'honneur au prétendu amplificateur, Luc ou tout autre?

VI. — *Les deux paraboles sur l'emploi des biens terrestres :* ch. XVI.

Ces deux remarquables enseignements sont particuliers à Luc, quoique tirés, selon Holtzmann, de la source commune A, où puise aussi Matthieu. Par quelle raison, dans cette hypothèse, celui-ci les a-t-il omis? Le second surtout (v. 31 : *Ils ont Moïse et les prophètes*) convenait parfaitement à l'esprit de cet évangile. Selon Weizsäcker, ces deux paraboles ont subi, par une série de rédactions successives, d'assez graves modifications. La pensée primitive de la parabole de l'économe infidèle, d'après lui, était celle-ci : la bienfaisance, moyen de justification pour les injustices commises par celui qui l'exerce. Dans notre évangile, elle a pour but de promettre aux païens l'entrée du royaume de

Dieu comme récompense de leurs bienfaits envers les héritiers légitimes de ce royaume. La seconde parabole appartiendrait aussi, dans l'origine, à la tendance du judéo-christianisme ébionite ; elle transformerait en tableau l'idée des quatre béatitudes et des quatre malédictions qui ouvrent dans Luc le sermon sur la montagne. Plus tard, elle devint le tableau du rejet des Juifs infidèles (le mauvais riche et ses frères) et du salut des Gentils représentés par Lazare (probablement un païen, d'après v. 21). Nous verrons si l'interprétation justifie des suppositions aussi violentes.

Ce morceau comprend : 1° la parabole de l'économe infidèle avec les réflexions qui l'accompagnent (v. 1-13) ; 2° des réflexions formant une introduction à la parabole du mauvais riche et cette parabole elle-même (v. 14-31). Ces deux tableaux sont évidemment le pendant l'un de l'autre. L'idée commune est celle de la relation entre l'emploi des biens terrestres et l'avenir de l'homme au-delà de la tombe. L'économe représente le propriétaire qui sait assurer son avenir par un sage emploi de ces biens passagers ; le mauvais riche, celui qui compromet l'avenir par la négligence de ce juste emploi.

1° V. 1-13. *L'économe infidèle.* — Y a-t-il une liaison entre cet enseignement sur les richesses et le précédent? La formule ἔλεγε δὲ καί, *or il disait aussi* (v. 1), semble l'indiquer. Olshausen suppose que *les disciples* (v. 1) auxquels est adressée la première parabole, sont les péagers ramenés à Dieu, ces convertis récents du ch. XV, que Jésus exhorterait à employer sagement les biens terrestres qu'ils avaient acquis injustement. Mais l'expression : *à ses disciples* (v. 1), ne se rapporte naturellement qu'aux disciples ordinaires du Seigneur. Dans le sens d'Olshausen une épithète eût dû y être ajoutée. La liaison est plutôt dans la continuation de l'opposition entre la vie de la foi et la justice pharisaïque.

Les deux péchés principaux des pharisiens étaient l'orgueil avec l'hypocrisie, son fruit, et la cupidité (v. 14). On voit dans le sermon sur la montagne, dirigé contre leur fausse justice, comment Jésus passe directement de l'un de ces péchés à l'autre (Matth. VI, 18-19). C'est ce qu'il fait également ici. Il venait de stigmatiser l'orgueil pharisaïque dans la personne du fils aîné. Or cette disposition est ordinairement accompagnée de la dureté hautaine qui caractérise le mauvais riche, comme le cœur brisé par les expériences de la foi est naturellement disposé aux libéralités de l'économe infidèle. De là la formule : *Et il leur dit aussi.*

Et d'abord la parabole : v. 1-9[1]. — Dans ce tableau, comme dans quelques autres, Jésus ne craint pas d'employer l'exemple des méchants comme un stimulant pour ses disciples. Et en effet, au milieu d'une conduite moralement blâmable, les méchants déploient souvent des qualités d'activité, de prudence, de persévérance remarquables qui peuvent servir à l'humiliation et à l'encouragement des croyants. La parabole de l'économe infidèle est le chef-d'œuvre de ce genre d'enseignement.

L'homme riche du v. 1 est un grand seigneur vivant dans la capitale, loin de ses terres dont il a remis l'administration à un intendant. Celui-ci n'est pas un simple esclave, comme XII, 42 ; c'est un homme libre, et occupant même une position sociale assez élevée (v. 3). Il jouit d'une très-grande compétence. Il recueille et vend à son gré les produits. Vivant lui-même sur le revenu du domaine, il doit faire passer à son maître le surplus du rapport. Olshausen

[1] V. 1. ℵ B D L R omettent αυτου après μαθητας. — V. 2. 7 Mjj. omettent σου après οικονομιας. — ℵ B D P : δυνη au lieu de δυνηση. — V. 4. ℵ B D quelques Mnn. Syr. ajoutent εκ, et L X It^plerique Vg. απο, devant της. — V. 6 et 7. ℵ B D L : τα γραμματα au lieu de το γραμμα. — V. 9. 8 Mjj. quelques Mnn. Syr^sch It^aliq. : εκλιπη ou εκλειπη au lieu d'εκλιπητε que lit T. R. avec ℵ^ca F P U.

prétend que ce maître, dans la pensée de Jésus, représente le prince de ce monde, le diable, et que ce n'est qu'ainsi qu'on peut expliquer l'éloge qu'il donne (v. 8) à la conduite de son fourbe serviteur. Cette explication n'est pas compatible avec la destitution de l'économe prononcée par le maître, v. 2, et qui, dans la pensée du Seigneur, ne peut désigner que la mort. Ce n'est pas Satan qui dispose de la vie humaine. Satan n'est pas même le maître de la richesse; Dieu ne dit-il pas Agg. II, 8: « *L'or et l'argent sont à moi?*» Comp. Ps. XXIV, 1. Enfin ce n'est pas à Satan, sans doute, que nous aurons à rendre compte de notre administration des biens de la terre! Le Seigneur lui-même se donne clairement pour celui que représente le maître, v. 8 et 9 : *Le maître loua. . . ; et moi aussi je vous dis.* Enfin, serait-il admissible qu'au v. 12 l'expression : *fidèle dans ce qui est à autrui* (à votre maître), signifiât : « fidèles à ce que le diable vous a confié de son bien? » Meyer a modifié cette explication d'Olshausen : le maître est, selon lui, la richesse elle-même personnifiée, le Mammon. Mais comment attribuer le rôle personnel que joue le maître dans la parabole à cet être abstrait, la richesse? Le maître ne peut représenter que Dieu lui-même, celui *qui appauvrit et qui enrichit, qui fait descendre au sépulcre et qui en fait remonter.* Vis-à-vis de son prochain, chaque homme peut s'envisager comme propriétaire de ses biens; mais vis-à-vis de Dieu, tout homme n'est que tenancier. Cette notion grande et simple, en détruisant le droit de propriété vis-à-vis de Dieu, lui donne sa vraie base, dans la relation d'homme à homme. Chaque homme doit respecter la propriété de son prochain, précisément *parce que* ce n'est pas la propriété de celui-ci, mais celle de Dieu qui la lui a confiée. — Dans le rapport fait au maître sur les malversations de son intendant, il faut voir l'image de la connaissance parfaite que

Dieu possède de toutes les infidélités humaines. *Dissiper les biens* de Dieu, c'est, après avoir pris sur notre revenu ce qu'exige notre entretien, au lieu de consacrer le surplus au service de Dieu et de sa cause, le dépenser pour notre plaisir ou l'accumuler pour nous-mêmes. Nous avons ici le jugement de Jésus sur cette manière de faire qui nous paraît si naturelle : c'est oublier que nous ne sommes qu'intendants et agir en propriétaires.

La parole du maître à l'intendant (v. 2) ne renferme pas une invitation à se justifier; c'est une sentence de destitution. Sa culpabilité paraît bien établie. Le compte qu'il est appelé à rendre est l'inventaire de la fortune à lui confiée, qu'il doit transmettre à son successeur. A ce dépouillement correspond évidemment le fait par lequel Dieu nous ôte la libre disposition des biens qu'il nous avait confiés ici-bas, la mort. La *sentence* de destitution, prononcée à l'avance, désigne le réveil de la conscience humaine, quand cette voix de Dieu : « Tu dois mourir; tu rendras compte; » parvient jusqu'à elle. Φωνήσας est plus fort que καλέσας : « Parlant d'un ton de maître. » Dans la locution τί τοῦτο, τί peut être pris comme exclamatif : « *Comment* arrive-t-il que j'entende cela! » ou comme interrogatif, avec τοῦτο pour apposition : « *Qu'*entends-je dire de toi, à savoir *ceci?* » L'accusation qui devrait suivre est sous-entendue. — Le prés. δύνῃ, dans quelques alex., est celui du futur imminent.

Les mots : *il se dit en lui-même*, ont quelque rapport avec le : *étant rentré en lui-même*, de XV, 17. C'est un acte de recueillement après une vie passée dans l'étourdissement. La position de cet homme est critique. Des deux partis qui se présentent à son esprit, le premier, travailler à la terre, et le second, mendier, lui sont également intolérables, l'un physiquement, l'autre moralement. Tout à coup, après avoir longtemps réfléchi, il s'écrie, comme en

se frappant le front : J'y suis ! Ἔγνων : *j'ai perçu* (v. 4). Il part de la sentence comme d'un fait irrévocable : *quand j'aurai été renvoyé*. Mais ces biens, qu'il va bientôt remettre à un autre, ne les a-t-il pas en mains pour quelque temps encore? Ne peut-il pas se hâter d'en user de manière à en tirer profit quand il ne les aura plus, en s'assurant, par exemple, un asile pour le moment où il se trouvera sans abri? Quand l'homme pense sérieusement à sa mort prochaine, il est impossible qu'il ne soit pas effrayé de ce dépouillement qui l'attend et de l'état de dénûment qui suivra. Heureux, si alors il sait prendre une énergique résolution. Pour quelque temps encore il a en mains les biens de son Maître divin, que la mort va lui arracher. Ne sera-ce pas sagesse de sa part d'en user, pendant ces courts instants où il en dispose encore, de telle sorte qu'ils portent intérêt pour lui quand il ne les aura plus?

Cet économe, qui bientôt sera sans abri, il connaît des gens qui ont des maisons : « Faisons-nous en donc des amis ; et quand je serai sur la rue, plus d'une demeure s'ouvrira pour me recevoir. » Les débiteurs qu'il appelle à lui dans ce but sont des marchands qui viennent ordinairement s'approvisionner chez lui, probablement recevant à crédit jusqu'à ce qu'ils aient eux-mêmes vendu, puis s'acquittant après. Le βάτος hébreu, le *bat,* contient environ 1,150 pots. Le don de 50 de ces *bats* peut bien s'élever à la somme de quelques milliers de francs. Le κόρος, *kor,* contient 10 *éphas ;* et la valeur des 20 *kors* peut équivaloir à quelques centaines de francs. La différence que l'intendant met entre ces deux dons est remarquable ; il y a là une preuve de discernement. Il connaît son monde, comme l'on dit, et sait calculer le degré de munificence qu'il doit appliquer à chacun, pour obtenir un égal résultat, c'est-à-dire l'hospitalité qu'il attend d'eux jusqu'à ce qu'il soit replacé. Jésus présente ici

l'aumône sous la forme la plus piquante. Un riche, par ex., déchire-t-il la quittance de quelqu'un de ses pauvres débiteurs? Il ne fait pas autre chose que ce que fait ici l'économe. Car si tout notre avoir est à Dieu, ce que nous avons prêté, c'est sur *son* bien que nous l'avons pris; et si nous le donnons, c'est avec *son* bien (*ce qui est à autrui*, v. 12) que nous sommes généreux en agissant de la sorte. La bienfaisance, à ce point de vue, apparaît comme une sainte infidélité. Par elle nous nous faisons prudemment, comme l'intendant, des amis personnels au moyen d'un bien qui, proprement, est celui de notre Maître. Mais, à la différence de l'intendant, nous le faisons *saintement*, parce que nous savons que nous n'agissons point en cela à l'insu et contre la volonté du divin propriétaire, mais que nous entrons au contraire dans ses intentions d'amour et qu'il se réjouit de nous voir employer de la sorte des biens qu'il nous a confiés dans ce but. Cette infidélité est fidélité (v. 12).

La louange que le maître donne à l'économe (v. 8) n'est point absolue. Elle est doublement limitée, d'abord par le mot τῆς ἀδικίας, « l'économe *injuste*, » épithète qu'il faut certainement mettre dans la bouche du maître, et ensuite par cette parole explicative : « de ce qu'il avait agi *prudemment*. » Voici donc à peu près le sens de cette louange : « C'était vraiment un habile homme! Il est seulement à regretter qu'il n'ait pas eu autant de probité que de savoir-faire. » Ainsi, lors même que la bienfaisance profite surtout à celui qui l'exerce, Dieu se réjouit au spectacle de cette vertu. Et tandis qu'il ne sait aucun gré à l'avare qui accumule *ses* biens, ou à l'égoïste qui les dissipe, il approuve l'homme qui en dispose prudemment en vue de son éternel avenir. Weizsäcker prétend qu'il faut retrancher de la parabole cet éloge donné par le maître. S'il l'eût

mieux comprise, il n'eût pas proposé cette suppression, qui serait une mutilation.

C'est avec la seconde partie du v. 8 que commence l'application. « *Prudemment :* Oui, ajoute Jésus, cela est bien vrai. Car de la prudence, on en trouve davantage chez les enfants de ce siècle, dans leur manière d'agir envers les gens de la génération à laquelle ils appartiennent, que chez les enfants de lumière, dans leur conduite envers ceux qui sont des leurs. » Αἰών οὗτος, *ce siècle :* la période de l'histoire antérieure à l'avénement du royaume de Dieu. Φῶς : le domaine de la vie supérieure, où Jésus introduit ses disciples et où règne la clarté de la sagesse divine. Ces deux sphères ont chacune leur population. Et chaque habitant de l'une ou de l'autre est entouré d'un certain nombre de contemporains semblables à lui, qui forment sa γενεά ou *génération*. Ceux de la première sphère profitent de tous les moyens de resserrer, dans leur intérêt, les liens qui les unissent à leurs contemporains de même trempe. Mais ceux de la seconde négligent cette mesure de prudence naturelle. Ils oublient de se servir des biens de Dieu pour contracter des liens d'amour avec les contemporains qui partagent leurs sentiments, et qui pourraient un jour, quand eux-mêmes manqueront de tout et que ceux-ci seront dans l'abondance, exercer envers eux la rémunération. — Le v. 9 achève l'application. Les mots : *et moi aussi, je vous dis,* répondent à ceux-ci : *et le maître loua* (v. 8). Comme, au ch. XV, Jésus s'était identifié avec le Père qui habite dans le ciel, ainsi dans cette parole il s'identifie avec le propriétaire invisible de toutes choses : *et moi.* Jésus veut dire : Au lieu de thésauriser ou de jouir, ce qui ne vous servira plus de rien quand, de l'autre côté de la tombe, vous vous trouverez pauvres à votre tour et dénués de tout, hâtez-vous de vous faire, avec les biens d'autrui (de Dieu), des

amis personnels (ἑαυτοῖς, *à vous-mêmes*) qui en ce moment-là vous soient liés par la reconnaissance et partagent avec vous leur bien-être. Par le procédé de la bienfaisance, hâtez-vous de transformer en un lien d'amour ce vil métal dont la mort vous privera bientôt. Ce que l'économe a fait dans sa sphère à l'égard des gens de sa trempe, sachez le faire, dans la vôtre, envers ceux qui appartiennent, comme vous, au siècle à venir. La leçon alex. : ἐκλίπῃ (μαμωνᾶς), signifierait : « afin que lorsque l'argent viendra à vous manquer (par le fait de la mort).» Le T. R. : ἐκλίπητε, *quand vous manquerez,* se rapporte à la cessation de la vie, y compris la privation de tout ce qui la compose.

Les *amis,* d'après Meyer, Ewald, seraient les anges, qui, touchés des aumônes de l'homme bienfaisant, s'attachent à lui et l'assistent au moment de son entrée dans l'éternité. Mais, d'après la parabole, les amis ne peuvent être que les hommes qui ont été secourus par lui sur la terre, des êtres pauvres ici-bas, mais qui possèdent une part dans l'héritage éternel. Quel service peuvent-ils rendre au disciple mourant? C'est peut-être ici la question la plus difficile dans l'explication de cette parabole. L'amour témoigné et goûté établit entre les êtres une étroite solidarité morale. On le voit clairement dans le rapport entre Jésus et les hommes. Le disciple qui arrive dans les cieux sans avoir atteint ici-bas le degré de développement, qui est la condition de la pleine communion avec Dieu, ne peut-il pas recevoir l'accroissement de vie spirituelle qui lui manque encore, par le moyen de ces âmes reconnaissantes auxquelles il a communiqué ici-bas ses biens temporels? (Comp. Rom. XV, 27 et 1 Cor. IX, 11). Ne voit-on pas déjà sur la terre le chrétien pauvre, qu'assiste un riche compatissant peu développé religieusement, rendre à son bienfaiteur par ses prières, par les épanchements de sa reconnaissance, par l'édifica-

tion qu'il lui procure, infiniment plus et mieux qu'il ne reçoit de lui? L'aumône se trouve être ainsi le plus habile calcul. Car la communication de l'amour une fois établie par son moyen, elle fait jouir provisoirement celui qui l'exerce des bénéfices d'un état spirituel bien supérieur à celui auquel il est parvenu lui-même. Une pensée analogue se trouve dans XIV, 13. 14. Que si cette explication paraît laisser quelque chose à désirer, il faut se rappeler enfin des paroles telles que celles-ci : « *Celui qui donne au pauvre, prête à l'Eternel.* » « *Ce que vous avez fait à l'un de ces petits, vous me l'avez fait à moi-même.* » C'est Jésus, c'est Dieu lui-même, qui deviennent, par l'assistance accordée à ceux qui sont l'objet de leur amour, nos débiteurs. Et de tels amis seraient-ils inutiles à l'heure du grand dépouillement? — *Recevoir* n'est pas *introduire*. Le premier de ces deux termes suppose au contraire l'admission déjà prononcée. La foi, qui seule ouvre le ciel, est supposée chez les auditeurs à qui Jésus adresse cette parabole ; ce sont *des disciples,* v. 1. La conversion, fruit de la foi, est également impliquée v. 3 et 4. Et puisque le disciple que Jésus dépeint, a choisi comme objets particuliers de sa munificence des croyants, il doit, jusqu'à un certain point, être croyant lui-même. — L'expression poétique : *les tentes éternelles,* est empruntée à l'histoire patriarcale. Les tentes d'Abraham et d'Isaac, sous les chênes de Mamré, sont transportées par la pensée dans cette vie à venir, qui est représentée sous l'image d'une Canaan glorifiée. Qu'est l'avenir pour la poésie, sinon le passé idéalisé? Il est moins naturel de penser, avec Meyer, aux tentes d'Israël dans le désert. On peut comparer ici les πολλαὶ μοναί, les *nombreuses demeures*, dans la maison du Père, Jean XIV, 3. — Reste à expliquer le terme ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας, *le mammon injuste*. Le mot μαμωνᾶς n'est pas, comme on l'a dit souvent,

le nom d'une divinité orientale, du dieu de l'argent. Il désigne en syrien et en phénicien l'argent lui-même (voir Bleek, sur Matth. VI, 24). Le nom araméen est ממון et, avec l'article, ממונא. L'épithète *injuste* signifierait simplement, selon plusieurs interprètes, que l'acquisition de la fortune est le plus souvent entachée de péché; selon Bleek et d'autres, que le péché s'attache facilement à l'administration de ces biens. Mais ce ne sont là que des circonstances accidentelles; le contexte conduit à une explication plus satisfaisante. L'oreille de Jésus devait être habituellement choquée de cette espèce de témérité avec laquelle les hommes disent sans hésiter : *ma* fortune, *mes* terres, *ma* maison. Lui, qui sentait jusqu'au vif la dépendance où l'homme est de Dieu, il comprenait qu'il y a dans ce sentiment de propriété une usurpation, l'oubli du véritable propriétaire; il lui semblait voir, en entendant ce langage, le fermier trancher du maître. C'est ce péché, dont l'homme naturel est profondément inconscient, qu'il dévoile dans toute cette parabole et qu'il signale particulièrement dans cette expression : *le mammon injuste*. Les deux τῆς ἀδικίας, v. 8 et 9, se répondent exactement et s'expliquent mutuellement. Il est faux par conséquent de voir dans cette épithète, avec de Wette, l'école de Tubingue, Renan, etc., une condamnation de la propriété *comme telle*. Le péché pour l'homme ne consiste pas à être, par la propriété terrestre, l'intendant de Dieu, mais à oublier qu'il l'est (parab. suiv.). — Il n'y a pas de pensée plus propre que celle de cette parabole, d'un côté à saper l'idée d'un mérite attaché à l'aumône (quel mérite y aurait-il à donner de ce qui est *à autrui?*), et de l'autre à nous encourager à la pratique de cette vertu qui nous assure des amis et des protecteurs pour le moment si grave de notre entrée dans le monde à venir. Ce qui, de la part de l'économe, n'était qu'habile infidélité,

devient chez le serviteur de Jésus, qui agit en connaissance de cause, habile fidélité. On n'oserait dire que Jésus a eu de l'esprit. Mais, si l'on pouvait être tenté une fois d'employer cette expression, c'est bien ici.

D'entre les nombreuses explications de cette parabole, qui ont été proposées, nous ne citerons que quelques-unes des plus saillantes, Schleiermacher voit dans le maître les chevaliers romains qui affermaient les péages de Judée et les sous-louaient aux péagers indigènes; dans l'économe, les péagers que Jésus exhortait à répandre sur leurs compatriotes les biens dont ils frustraient habilement ces gros fermiers étrangers. Henri Bauer voit dans le maître les autorités israélites, et dans l'intendant infidèle, les judéo-chrétiens, qui, sans s'inquiéter des préjugés théocratiques, doivent s'efforcer de communiquer aux païens les bienfaits de l'alliance. D'après Weizsäcker, dans la pensée primitive de la parabole, l'économe représentait un magistrat romain, qui avait malversé au détriment des Juifs, ses administrés, mais qui, après cela, s'efforce de réparer sa faute en se montrant doux et bienfaisant envers eux. On comprend qu'à ce point de vue, le critique ne sache que faire de la louange que le maître accorde à son économe! Mais, selon lui, le sens et l'image auraient été transformés, et le tableau serait devenu entre les mains de Luc un encouragement aux Juifs riches et non croyants à mériter le ciel, en faisant du bien aux chrétiens pauvres. Le caractère arbitraire et forcé de ces explications saute aux yeux, et il n'est pas besoin d'en donner la réfutation détaillée. Nous sommes heureux de nous rencontrer, au moins cette fois, avec Hilgenfeld, soit pour l'interprétation générale de la parabole, soit pour l'explication des paroles qui suivent (*Die Evang.*, p. 199).

V. 10-13[1]. « *Celui qui est fidèle dans ce qu'il y a de plus petit, est aussi fidèle dans ce qui est grand; et celui qui est injuste dans ce qu'il y a de plus petit, est aussi injuste dans ce qui est grand.* 11 *Si donc vous n'avez pas été fidèles à l'égard du Mammon injuste, qui vous confiera ce qui est véritable?* 12 *Et si vous n'avez pas été fidèles dans ce qui est à autrui, qui vous donnera ce qui est à vous?* 13 *Aucun domestique ne peut servir deux maîtres; car ou il haïra l'un et aimera l'autre; ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon.* » — Plusieurs envisagent ces réflexions comme placées ici arbitrairement par Luc. Mais, quoi qu'en dise Bleek, n'est-ce pas justement la manière en laquelle nous nous constituons nous-mêmes propriétaires de nos biens terrestres, qui nous entraîne à en faire un emploi contraire à leur vraie destination? Le morceau suivant tire donc sa lumière de la parabole, et s'y rattache directement. Le v. 12 (τῷ ἀλλοτρίῳ serait même incompréhensible, détaché d'elle. — Le v. 10 n'est qu'une comparaison tirée de la vie ordinaire. Du fait d'expérience formulé dans les deux propositions parallèles de ce verset, il résulte qu'un maître ne songe point à élever à une position supérieure l'employé qui a abusé de sa confiance dans des affaires de moindre importance. *Fidèle*, envers le maître; *injuste*, envers les hommes.

L'application de cette règle de conduite aux croyants: v. 11. 12. Le *Mammon injuste* est l'argent *de Dieu*, dont l'homme fait injustement *le sien*. La fidélité eût été avant tout l'emploi de ces biens au service de Dieu; mais, une fois notre destitution prononcée (la mort), c'est leur emploi dans notre intérêt bien entendu par le moyen de la bienfaisance. Par le manque de cette fidélité ou de cette sagesse, nous

[1] V. 12. BL: το ημετερον au lieu de το υμετερον.

constatons nous-mêmes l'incapacité où nous serions d'administrer des biens meilleurs, s'ils nous étaient confiés. Aussi Dieu ne nous les confiera-t-il point. Ces biens sont appelés τὸ ἀληθινόν, le bien *véritable*, celui qui répond réellement à l'idée du bien. Le contraste a conduit à tort plusieurs interprètes à donner au terme ἄδικος le sens de *trompeur*. C'était confondre le mot ἀληθινός avec ἀληθής *(véridique)*. Le bien réel est celui qui ne peut en aucun cas se changer en son contraire. Il n'en est pas ainsi de l'argent qui n'est qu'un bien provisoire, et peut même devenir une source de maux. C'est l'application de 10ª. Le v. 12 est celle de 10ᵇ. Les biens terrestres sont appelés un *bien étranger*, c'est à dire un bien qui appartient proprement à un autre qu'à nous (Dieu). Comme c'est *fidélité* envers Dieu, c'est *justice* envers l'homme que d'en disposer en vue du prochain pauvre. *Ce qui est à nous*, désigne le bien auque nous sommes essentiellement destinés, qui est le complément normal de notre être, l'Esprit divin devenu notre propre esprit par une complète assimilation, ou, selon l'expression de Jésus, *le royaume préparé pour nous dès avant la fondation du monde*. La pensée du Seigneur est donc celle-ci : Dieu confie à l'homme, pendant son séjour terrestre, sous forme d'essai, des biens à lui appartenant et de moindre valeur (les choses terrestres); et l'usage, fidèle ou non fidèle, juste ou injuste, que nous en faisons, décide de la question de savoir si notre vrai patrimoine (les biens de l'Esprit, dont le croyant lui-même ne reçoit ici-bas que les prémices) nous sera ou non accordé là-haut. Semblable à un père riche, qui remettrait à un fils un domaine de peu de valeur, afin de l'exercer à gérer plus tard la totalité de son héritage, tout en mettant son caractère à l'épreuve, Dieu expose ici-bas aux mille abus de notre administration infidèle ou inhabile des biens extérieurs, apparents, de

nulle valeur, afin que de l'emploi que nous en faisons, résulte un jour pour chacun de nous la mise en possession ou la privation de notre fortune véritable, éternelle, du bien qui répond à notre nature intime. C'est toute la philosophie de l'existence terrestre, qui est renfermée dans ces mots.

Le v. 13, qui clôt ce morceau, se rattache encore à l'image de la parabole : l'économe avait *deux maîtres,* dont il ne pouvait réussir à concilier le service, le propriétaire de la fortune qu'il gérait et l'argent dont il était l'adorateur. — On envisage ordinairement les deux propositions parallèles de ce verset, comme ayant un sens identique et ne différant que par la manière dont chacun des deux maîtres est successivement posé comme l'objet des deux sentiments contraires. Mais Bleek fait remarquer avec raison, que l'absence de l'article devant ἑνός, dans la seconde proposition, ne permet guères de faire de ce pronom la simple répétition du précédent τὸν ἕνα dans la première ; il lui donne donc un sens plus général : *l'un ou l'autre* des deux précédents, et met toute la différence entre les deux propositions parallèles dans le sens gradué des verbes différents qui sont employés, *s'attacher à* étant moins fort qu'*aimer,* et *mépriser,* moins fort que *haïr*. Ainsi : « Il haïra l'un et aimera l'autre ; ou, du moins, il s'attachera davantage soit à l'un soit à l'autre des deux, ce qui le conduira nécessairement à négliger le service de l'autre. » — Cela ne fait pas de différence pour le fond. — Ce verset, quoi qu'en dise le même savant, clôt parfaitement ce discours, et forme la transition au morceau suivant, où nous voyons un adorateur sincère de Jéhovah périr pour avoir fait pratiquement de l'argent son Dieu. La place que ce verset occupe, chez Matthieu, dans le sermon sur la montagne (VI, 24), est convenable

aussi, mais peu assurée, comme celle de tout le morceau dont il fait partie.

2° V. 14-31. *Le mauvais riche.* — Le *préambule* (v. 14-18) se compose d'une série de paroles qui, au premier abord, paraissent n'avoir aucune relation entre elles. Holtzmann pense que Luc réunit ici, comme au hasard, des paroles dispersées dans A, et qu'il n'avait pas trouvé jusqu'ici l'occasion d'employer. Mais il n'y a, au fond, que deux idées dans ce préambule : la réjection des pharisiens et la permanence de la loi. Or, ce sont justement les deux idées qui se trouvent mises en action dans la parabole suivante, l'une dans la damnation du mauvais riche, ce fidèle pharisien (« *père Abraham,* » v. 24, 27, 30), l'autre dans la manière dont Abraham fait ressortir jusques dans l'Hadès l'impérissable valeur de la loi et des prophètes. La relation entre ces deux idées essentielles du préambule et de la parabole, est celle-ci : La loi, ce point d'appui du crédit des pharisiens, sera néanmoins l'instrument de leur condamnation éternelle. C'est exactement ce que Jésus dit aux Juifs, Jean V, 45 : « *Ce Moïse en qui vous espérez, c'est lui qui sera votre accusateur.* » Il faut reconnaître cependant que ce préambule v. 14-18 a un caractère très-fragmentaire. Ce sont les éléments d'un discours, plutôt que le discours lui-même. Mais cela même prouve que saint Luc ne s'est pas permis de composer ce préambule arbitrairement et indépendamment de ses sources. Quel historien composerait de la sorte? Un discours fabriqué par l'évangéliste n'eût pas manqué de présenter un enchaînement logique évident, aussi bien que les discours que Tite-Live ou Xénophon mettent dans la bouche de leurs héros. Cette rédaction brisée suffit à elle seule à prouver que le discours a réellement été tenu et a préexisté à cette narration.

V. 14 et 15[1]. « *Les pharisiens, qui étaient avares, écoutaient aussi toutes ces choses et se moquaient de lui.* 15 *Et il leur dit : Vous vous justifiez vous-mêmes devant les hommes, mais Dieu connaît vos cœurs ; car ce qui est élevé parmi les hommes est en abomination devant Dieu.* » — Les derniers mots de Jésus, sur l'impossibilité d'unir le service de Dieu et de Mammon, tombaient d'aplomb sur les pharisiens, ces prétendus serviteurs de Jéhovah, qui pourtant se montraient dans leur vie si zélés adorateurs de la richesse (Matth. VI, transition de v. 18-19). De là leurs ricanements (ἐκμυκτηρίζειν). La pauvreté de Jésus lui-même était peut-être le thème de leurs moqueries : « Il est facile de parler, de l'argent avec un tel dédain. . . quand on en est privé, comme toi. » Dans sa réponse (v. 15), Jésus leur fait comprendre que le jugement de Dieu se règle sur une autre norme que celui des hommes qui sont à leurs pieds. C'est au cœur que Dieu regarde; et la domination d'une seule passion, telle que la cupidité qui les dévore, suffit pour rendre odieuse à ses yeux toute cette justice des observances qui leur obtient la faveur du monde. L'expression : *Vous êtes ceux qui se justifient,* signifie : « Votre affaire, à vous, c'est de vous faire passer pour justes. » Le ὅτι, *parce que,* s'explique par l'idée de condamnation, qui se rattache ici à celle de *connaissance :* « Dieu vous connaît [et vous rejette], parce que. . . » Ἐν ἀνθρώποις, *chez les hommes,* peut signifier : *parmi* les hommes, ou *au jugement des* hommes. En relation avec l'idée d'être élevé, ces deux idées se confondent. Jésus veut dire : « Ce que les hommes élèvent et glorifient, par conséquent les ambitieux qui, comme vous, par un moyen ou par un autre, se poussent au premier

[1] V. 14. ℵBDLR 3 Mnn. Syr^{sch} It. omettent και devant οι φαρισαιοι. — V. 15. 11 Mjj. 70 Mnn. omettent εστιν après θεου.

rang, devient pour Dieu un objet d'abomination. » Car toute glorification de l'homme repose sur le mensonge. Dieu seul est grand et mérite d'être loué.

Ce qui avait surtout irrité les pharisiens dans ce qui précède, c'était le sens spirituel dans lequel Jésus comprenait la loi, dévoilant, sous leurs airs de sainteté, la tache de honteuse cupidité qui les souillait. A cette idée se rattache ce qui suit (v. 16-18).

V. 16-18 [1]. « *La loi et les prophètes vont jusqu'à Jean. Dès lors le royaume de Dieu est annoncé, et tous s'y pressent.* 17 *Mais il est plus facile que le ciel et la terre passent, que de ce qu'un seul trait de la loi tombe.* 18 *Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre, commet adultère; et quiconque épouse celle qui a été renvoyée par son mari, commet adultère.* » — Mais, ajoute Jésus (v. 16), une nouvelle ère commence, et avec elle votre domination usurpée prend fin. Depuis Jean, cette loi et ces prophètes, dont vous avez fait en Israël votre piédestal, sont remplacés par un régime nouveau. A l'aristocratie religieuse que vous étiez parvenu à fonder, succède un royaume de Dieu également ouvert à *tous* (πᾶς); chacun y a accès aussi bien que vous! Βιάζεσθαι ne doit pas être pris dans le sens passif, comme le veut Hilgenfeld : « Chacun est contraint par l'Evangile; » mais comme moyen, dans le sens de : *se presser*, se ruer. Il y a comme une foule serrée, qui se précipite par cette porte maintenant ouverte, et chacun, même le dernier des péagers, est libre d'entrer. Qu'on se rappelle ici les paraboles du ch. XV. Mais tandis que cette foule repentante pénètre dans le royaume (VII, 29), les pharisiens et les scribes restent dehors, comme le fils aîné dans la pa-

[1] V. 16. ℵBLRX quelques Mnn. : μεχρι au lieu de εως devant Ιωαννου. — V. 18. BDL quelques Mnn. It. Vg. omettent πας entre και et ο.

rabole précédente. Qu'ils y prennent garde cependant ! Ce régime légal, sur lequel ils ont assis leur trône en Israël, va crouler (v. 16), tandis que la loi elle-même qu'ils violent, tout en en faisant leur titre de gloire, demeurera, comme l'expression éternelle de la sainteté divine et comme la norme redoutable de leur jugement (v. 17). Le δέ est adversatif : *mais*. Il indique le contraste entre la fin de l'économie légale et la permanence de la loi. Ce contraste rappelle les antithèses de Matth. V, dont cette parole est comme le sommaire : « *Vous avez appris qu'il a été dit...*, *mais moi je vous dis...* » Jésus n'abolit la loi qu'en l'accomplissant et en la confirmant spirituellement. — Κεραία, diminutif de κέρας, *corne*, désigne les petits traits ou crochets des lettres hébraïques. Le moindre élément de sainteté divine, que contient la loi, a plus de réalité et de durée que tout l'univers visible.

Les deux versets 16 et 17 sont placés par Matthieu dans le discours de Jésus sur Jean-Baptiste XI, 12. 13, mais dans l'ordre inverse de celui de Luc. On comprend sans peine comment la mention de Jean-Baptiste, v. 16, a occasionné, dans Matthieu, l'intercalation de cette parole dans le discours que Jésus a prononcé sur son précurseur. Nous avons vu que dans ce même discours, chez Luc (ch. VII), cette déclaration était très-avantageusement remplacée par une parole assez différente, v. 29. 30; et si, comme le reconnaît Bleek (I, p. 454 et suiv.), Luc mérite décidément la préférence quant à la teneur des paroles, il en sera sans doute de même quant à la place qu'il leur assigne ; car c'est en général sur ce second point que porte sa supériorité.

V. 18. Non seulement, malgré l'abolition de la forme légale, la loi demeure, quant à son contenu, mais si ce contenu même vient à être modifié dans l'économie nouvelle, ce sera dans le sens d'une sévérité plus grande encore.

Jésus donne comme exemple la loi du divorce. Cette même idée se retrouve aussi Matth. V, 31. 32; elle est exactement conforme au sens de la déclaration Matth. XIX, 3 et suiv.; Marc X, 2 et suiv., qui a été prononcée dans ce même voyage et à peu près à la même époque. Jésus explique à la même classe d'auditeurs que dans notre passage, aux pharisiens, que si Moïse a autorisé le divorce, en se bornant à le limiter par quelques restrictions, c'était là un abandon momentané du vrai point de vue moral, déjà proclamé Gen. II, et que lui, Jésus, vient rétablir dans sa pureté. Luc et Matthieu ne parlent pas du cas de séparation volontaire de la part de la *femme* qu'indiquent Marc (X, 12) et Paul (1 Cor. VII, 10. 11). Et Paul n'interdit pas expressément, comme le fait Marc, un second mariage à *l'homme* divorcé. Ces nuances, dans un précepte semblable, ne peuvent être volontaires; elles représentent des variations naturelles dues à la tradition (syn.) ou à la nature du contexte (Paul). — Les parallèles cités ne laissent aucune incertitude sur la véritable liaison du v. 18 au v. 17. *L'asyndeton* entre ces deux versets s'explique par le caractère fragmentaire du compte-rendu de Luc. Ce qui nous reste de cet enseignement, ressemble aux sommités d'une chaîne, dont la base se dérobe à la vue et doit être reconstruite par la pensée. Quant au rédacteur, il s'est évidemment interdit de combler de son chef les lacunes de son document. On lui fait un crime du caractère décousu de ce compte-rendu et on devrait plutôt y voir la preuve de sa consciencieuse fidélité.

Le contexte, tel que nous venons de l'établir, laisse-t-il quelque chose à désirer? Holtzmann est-il fondé à envisager ce morceau comme une collection de sentences réunies au hasard? Ou bien serait-il nécessaire, pour justifier le v. 18, d'y voir, avec Schleiermacher, une allusion au divorce d'Hérode Antipas avec la fille d'Arétas, et à son mariage illicite avec Hérodias, crime que les

scribes et les pharisiens n'avaient pas eu le courage de blâmer comme Jean-Baptiste? Ou bien enfin faudrait-il prendre, avec Olshausen, l'idée de divorce dans le sens spirituel et l'appliquer à l'affranchissement des croyants du joug de la loi, conformément à Rom. VII, 1 et suiv.? Non; l'interprétation que nous avons donnée, aussi bien que l'authenticité du contexte, paraissent suffisamment garanties par les parallèles cités (Matth. V, 18. 19 et 31. 32; XIX, 3 et suiv.; Marc X, 2 et suiv.).

La parole du v. 17, proclamant la durée éternelle de la loi, a paru à plusieurs critiques incompatible avec le caractère *paulinien* de l'évangile de Luc, Hilgenfeld prétend que le texte de notre Luc canonique est falsifié, et que la vraie rédaction primitive a été conservée, pour ce passage comme pour plusieurs autres, par Marcion, qui lisait : « Il est plus facile que le ciel et la terre passent, que de ce qu'il tombe un seul trait de lettre *de mes paroles.* » Mais : 1. Le fait évident de l'incompatibilité de notre texte canonique avec le système de Marcion rend au contraire très-probable que c'est Marcion qui, dans ce cas comme dans tant d'autres, avait accommodé le texte à son point de vue dogmatique. 2. Jésus aurait-il pu appliquer l'expression *trait de lettre* à *ses propres* paroles, avant qu'elles fussent formulées par écrit? 3. Le parallèle Matthieu V, 18 prouve que cette expression, dans son sens originaire, s'appliquait réellement à la loi. Si c'était bien là l'application primitive, dans la pensée de Jésus, ne serait-il pas extrêmement étrange qu'après qu'un Luc antérieur s'en serait écarté, le Luc plus moderne y fût revenu? Aussi cette supposition, déjà combattue par Zeller, est-elle retirée par Volkmar, qui l'avait le premier émise (*Die Evang.*, p. 481). Zeller suppose cependant que l'évangéliste, sentant bien la tendance anti-paulinienne de cette parole, l'a entourée à dessein de deux autres, qui devaient engager le lecteur à ne pas la prendre au sens littéral. Mais n'eût-il pas été beaucoup plus simple de l'omettre tout à fait? Et tant de finesse ne contraste-t-elle pas avec la simplicité de nos évangiles?

D'après le Talmud, traité *Gittin* (IX, 10), Hillel, le grand-père de Gamaliel, celui dont on voudrait faire aujourd'hui le maître de Jésus-Christ, enseignait que le mari a le droit de renvoyer sa femme quand elle lui a brûlé son dîner [1]. On comprend qu'en face de tels

[1] *Jesus und Hillel*, 1867, par Delitzsch, p. 27, où il est répondu à l'interprétation forcée que les Juifs modernes donnent de cette parole.

enseignements pharisaïques Jésus ait senti le besoin de protester, non seulement en affirmant le maintien de l'obligation morale telle qu'elle est renfermée dans la loi, mais en annonçant même que la nouvelle doctrine renchérirait à cet égard sur la sévérité de l'ancienne et relèverait définitivement l'obligation morale à la hauteur de l'idéal. La déclaration de Jésus v. 17 sur le maintien de la loi est d'ailleurs parfaitement conforme à la pensée de saint Paul (1 Cor. VII, 19) : « Le tout est l'observation des *commandements de Dieu;* » comp. Rom. II, 12 : «Ceux qui auront péché sous la loi, *seront jugés par la loi.* »

Sur le fond de ce préambule, qui annonçait aux pharisiens la fin de leur justice d'apparat et l'avénement de la sainteté réelle, se détache, comme *exemple*, la parabole suivante. A ces mots du v. 15 : *ce qui est élevé devant les hommes,* répond le tableau de la vie somptueuse et brillante du riche; à l'expression : *est en abomination devant Dieu* (même v.), le tableau de son châtiment dans l'Hadès; à la déclaration du v. 17 sur la permanence de la loi, la réponse d'Abraham : *ils ont Moïse et les prophètes.*

V. 19-31. *La parabole du mauvais riche.* — Elle se compose de deux scènes principales, qui correspondent trop exactement l'une à l'autre, pour que dans cette corrélation ne soit pas renfermée l'idée même de la parabole; ce sont la scène de la terre (v. 19-22), et celle de l'Hadès (v. 23-31).

La scène terrestre, v. 19-22 [1]. Elle comprend quatre tableaux, qui, deux à deux, font pendant : la vie du riche, v. 19, et celle du pauvre, v. 20. 21; puis la mort du premier, v. 22[a], et celle du second, v. 22[b].

Le tableau de la vie du riche présente deux traits saillants : la magnificence des vêtements; πορφύρα, l'habit de dessus, un vêtement de laine teint en pourpre; et βυσσός,

[1] V. 20. ℵ B D L X omettent ην après τις et ος devant εβεβλητο. — V. 21. ℵ B L It[ali] q. omettent των ψιχιων.

le vêtement de dessous, une tunique de fin lin. Puis, la somptuosité de son genre de vie habituel : banquet splendide tous les jours. Cette description de la vie des riches de l'époque s'appliquait aux Juifs comme aux païens. Et même chez les premiers, qui envisageaient parfois la richesse comme un signe de la bénédiction divine, on devait s'accorder les jouissances de cet état privilégié avec d'autant moins de scrupules ; c'est ce que paraissent avoir fait en particulier les pharisiens (XX, 46. 47). — Après ce riche, qui attire le premier les regards, les yeux se portent sur le malheureux, couché à l'entrée de sa maison, v. 20 et 21. Le nom grec *Lazare* ne vient pas, comme quelques-uns l'ont cru, de *Lo-ézer, pas d'aide*, mais de *El-ézer, Dieu vient en aide ;* de là la forme Eléazar, abrégée par les rabbins en *Léazar ;* d'où Lazare. Ce nom, d'après Jean XI, était usité chez les Juifs. Comme c'est ici le seul cas où Jésus désigne par son nom l'un des personnages d'une parabole, ce trait doit avoir une valeur dans le récit. Il est destiné, sans nul doute, comme si souvent le nom chez les Juifs, à dépeindre le caractère de celui qui le porte. Par ce nom, Jésus fait donc de ce personnage le représentant de la classe du peuple israélite qui formait l'antipode du pharisaïsme ; des pauvres dont la confiance était en Dieu seul, des *Aniim* dans l'A. T., les indigents pieux. — Le portail à l'entrée duquel il était couché, est celui qui, dans les maisons orientales, conduit de l'extérieur dans la première cour. Le mot ἐβέβλητο, *était jeté*, exprime l'insouciance avec laquelle ceux qui le déposaient là l'abandonnaient aux soins des personnes qui allaient et venaient continuellement dans cette grande maison. — Les *miettes* représentent les restes du repas que les domestiques voulaient bien lui jeter quelquefois, mais qui ne suffisaient point à le rassasier. L'omission des mots τῶν ψιχίων, chez quelques alex., provient de

la confusion des deux τῶν par un ancien copiste; ces mots sont retranchés à tort par Tischendorf; ils doivent être conservés comme pendant de la *goutte d'eau* v. 24. La nudité du pauvre contraste avec la toilette recherchée du riche, comme ces miettes avec ses banquets. Les mots ἀλλά καί, *mais encore*, qui indiquent une gradation de souffrance, ne permettent pas de voir dans le trait des chiens léchant les ulcères de Lazare un adoucissement à ses maux. Cet animal, d'ailleurs, n'est jamais présenté dans la Bible, ni en général chez les Orientaux, sous un jour favorable. Le coup de langue que jetaient en passant ces animaux immondes aux plaies non bandées du pauvre, est le dernier trait du tableau de sa nudité et de son abandon.

Au contraste des deux vies succède bientôt celui des deux morts, v. 22, qui prépare celui des deux états opposés dans la vie à venir. Lazare meurt le premier, épuisé par les privations et les souffrances. A l'instant même, il trouve dans le monde céleste la sympathie qui lui a été refusée ici-bas. Dans la théologie juive, les anges ont charge de recueillir l'âme des Israélites pieux, et de la transporter dans la portion de l'Hadès qui leur est réservée. Le *sein d'Abraham,* image usitée aussi chez les rabbins, désigne, soit en général la communion intime (Jean I, 18), soit plus spécialement la place d'honneur dans le banquet (Jean XIII, 23); celle-ci est naturellement accordée au nouvel arrivant, d'autant plus que ses souffrances terrestres exigent une riche compensation. Abraham préside au repas jusqu'à ce que le Messie vienne occuper la première place et que la fête du royaume commence (XIII, 25). Meyer conclut de ce que l'inhumation de Lazare n'est pas mentionnée, et de l'objet αὐτόν, *lui,* qu'il fut transporté, *corps et âme,* dans le sein d'Abraham. Mais déjà le *Targoum* du Cantique distingue le corps de l'âme : « Les justes dont *les âmes* sont portées par

les anges dans le paradis.» Le pronom αὐτόν ne désigne donc que son vrai moi, l'âme. — L'inhumation de Lazare n'est point mentionnée; car elle eut lieu sans pompe ou même elle n'eut pas lieu du tout. Ce corps, que nul ne réclama, fut livré à la voierie. Le contraste avec le riche est évident. Pas d'anges pour transporter l'âme de celui-ci ; mais en échange, pour son corps, un magnifique convoi funèbre.

Quel est le crime, dans la vie de ce riche, qui motive l'état affreux décrit dans la scène suivante? De ce qu'il n'est pas mentionné, on conclut que ce doit être sa richesse même. L'école de Tubingue dit : il est condamné *comme riche*, et Lazare est sauvé *comme pauvre*. Et M. Renan pense que la parabole doit s'intituler la parabole, non *du mauvais riche,* mais tout simplement : *du riche*. Nous retrouverions ici l'hérésie ébionite de Luc (de Wette). Mais comment n'a-t-on pas compris que, si nul crime proprement dit n'est reproché au riche, son forfait n'en est pas moins clairement signalé, et qu'il n'est autre que l'existence même de ce pauvre, couché à sa porte dans le dénuement, sans qu'il soit apporté aucun soulagement à son état. Voilà le corps du délit. Le crime de la vie décrite v. 19, c'est le fait indiqué v. 20 et 21. Tout contraste social entre le plus et le moins, soit sous le rapport de la fortune, ou sous celui de la force, de l'instruction, de la piété même, n'est permis, voulu de Dieu, qu'en vue de sa neutralisation par l'activité libre de l'homme. C'est une tâche proposée d'en-haut, le moyen de former ces liens d'amour qui sont notre trésor au ciel (XII, 33. 34). Négliger cette offre, c'est se préparer à soi-même un contraste analogue dans l'autre vie, contraste qui ne *pourra* pas plus être adouci pour nous que nous n'avons nous-mêmes adouci celui d'ici-bas. — Il serait difficile de comprendre comment, si la richesse était,

comme telle, le péché du riche, le banquet céleste pourrait être présidé par Abraham, le riche des riches en Israël. Quant à Lazare, la vraie cause de l'accueil qu'il obtient dans le monde à venir, n'est pas sa pauvreté, mais celle qu'a déjà signalée son nom : *Dieu est mon aide.*

La scène d'outre-tombe, v. 23-31, présente un contraste exactement correspondant à celui de la scène terrestre. Nous n'essayons pas de discerner, dans ce tableau, ce qui doit être pris au sens figuré ou propre. Les réalités du monde supersensible ne peuvent être exprimées que par des figures; mais, comme on l'a dit, ces figures figurent quelque chose. Les couleurs sont presque toutes empruntées à la palette des rabbins ; mais la pensée qui s'enveloppe de ces images pour se rendre sensible, est bien, comme nous le verrons, la pensée originale et personnelle de Jésus. — Des deux entretiens dont se compose cette scène, le premier se rapporte au sort du riche (v. 23-26), le second à celui de ses frères (v. 27-31).

V. 23-26[1]. Après le court sommeil de la mort, quel réveil! L'idée de souffrance n'est pas encore dans les mots ἐν τῷ ᾅδῃ, que nos versions rendent par : *dans les enfers.* Le *Scheol* (hébreu), l'*Hadès* (grec), les *Inferi* ou *lieux inférieurs* (latin) désignent simplement le séjour des morts sans distinction des divers états qu'il peut renfermer, et en opposition à la *terre des vivants.* Le *paradis* (XXIII, 43), aussi bien que la *géhenne* (XII, 5) en font partie. C'est pourquoi aussi, du milieu de son supplice, le riche peut contempler Abraham et Lazare. La notion de douleur ne se

[1] V. 25. 7 Mjj. 30 Mnn. Vss. omettent συ après απελαβες. — Au lieu de ωδε (T. R. avec quelques Mnn.), tous les documents : ωδε. — V. 26. ℵ B L Itplerique : εν au lieu de επι devant παστ. — Au lieu de εντευθεν (T. R. avec K Π quelques Mnn.) tous les documents : ενθεν. — ℵ B D omettent οι devant εκειθεν.

trouve réellement que dans les mots : *étant dans les tourments.* — Sur Abraham, dans le séjour des morts, comp. Jean VIII, 56, où Jésus parle sans images. — Le plur. τοῖς κόλποις, substitué au sing. (v. 22), désigne la plénitude ; il s'agit ici de tout un lieu où une compagnie est réunie. — La mise en scène, v. 24 et suiv., est assez semblable à celle des dialogues des morts, chez les anciens, et spécialement chez les rabbins. Φωνήσας, *appelant à haute voix,* est en rapport avec μακρόθεν, *de loin,* v. 23. Rien de plus mordant pour ces pharisiens, qui faisaient d'un arbre généalogique le fondement de leur salut, que cette allocution placée dans la bouche du pauvre condamné : *père Abraham!* « Tout circoncis est sauvé, » disaient les rabbins ; or circoncis n'équivalait-il pas à fils d'Abraham ? — Dans cette situation se présente à l'esprit du riche une idée qui ne lui était jamais venue pendant qu'il était sur la terre, c'est que le contraste entre l'abondance et le dénuement pourrait avoir son utilité pour celui qui est dans le besoin. Il exprime cette découverte avec une simplicité où l'impudence le dispute à la naïveté. Le gén. ὕδατος avec βάπτειν : distiller d'*eau ;* cette expression indique une eau tombant goutte à goutte du doigt qui s'y est plongé ; elle répond ainsi au terme de *miettes,* v. 21. — Sur la *flamme,* comp. Marc IX, 43-48. 49. Les convoitises, allumées et alimentées par une satisfaction illimitée, se changent pour l'âme en torture, dès qu'elle est privée des objets extérieurs, qui y correspondent, et du corps par lequel elle communique avec eux. — L'allocution : *mon fils,* dans la bouche d'Abraham, est plus poignante encore que celle de : *père Abraham,* dans celle du riche. Abraham reconnaît la réalité de l'état civil invoqué, et néanmoins cet homme est et demeure dans la géhenne ! — Le mot : *souviens-toi,* est le centre de la parabole ; car il forme le lien entre les deux scènes, celle de

la terre et celle de l'Hadès. « Rappelle-toi le contraste, que tu as laissé subsister intact sur la terre. . . , et tu comprendras que le contraste actuel correspondant ne puisse, sans injustice, être adouci. Tu as laissé passer le moment de te faire de Lazare un ami (XVI, 8. 9); il ne saurait rien faire maintenant pour toi. » Dans ἀπέλαβες, *tu as reçu,* il y a, comme dans le ἀπέχειν Matth. VI, 2. 5. 16, la notion de recevoir en s'appropriant avidement et pour jouir. L'appropriation égoïste des biens n'a été tempérée en rien, chez lui, par la munificence libre de l'amour. Il n'a pensé qu'à épuiser jusqu'au fond la coupe de jouissances qui était devant ses lèvres. C'est la même idée qu'exprime le pronom σοῦ ajouté à ἀγαθά, « *tes* biens; » ce déterminatif n'est point ajouté à κακά, dans le second membre; Abraham dit simplement : « *les* maux. » Dieu élève l'âme humaine par les jouissances et par les douleurs. L'éducation de chaque âme exige une certaine somme des unes et des autres. C'est cette pensée qui forme le fond du v. 25. Elle se rapporte uniquement à l'économie pédagogique ici-bas ou là-haut. Les termes *consolé* et *tourmenté* ne sont pas les équivalents de *sauvé* et de *damné*, absolument parlant. Rien ne saurait être définitif, chez les membres de l'ancienne alliance, avant qu'ils aient été en contact avec Jésus-Christ. « L'Evangile, dit saint Pierre (1 Ep. IV, 6), est prêché aux morts *afin qu'*ils soient [puissent être] jugés. » La connaissance de Jésus-Christ est la condition du prononcé de la sentence finale pour chaque âme. L'heure de ce jugement n'a donc point encore sonné pour le riche. Ce verset n'enseigne par conséquent ni le *salut* par la pauvreté, ni la *damnation* par la richesse; ὧδε, *ici*, que lisent tous les Mjj., est préférable à ὅδε, *celui-ci*. *Ici* est opposé à : *dans sa vie.*

V. 26. Mais, à supposer même que l'on pût penser à faire une concession, au point de vue de la justice, il y a

une autre raison qui coupe court à tout, *l'impossibilité*. Les rabbins représentent les deux parties de l'Hadès comme séparées par une muraille; Jésus y substitue un abîme, image qui convient mieux au tableau tout entier. C'est l'emblème de l'inflexible décret divin. Seulement il ne résulte point de ce que cet abîme ne peut-être *actuellement* franchi, qu'il ne puisse l'être un jour au moyen d'un pont offert aux Juifs repentants (comp. Matth. XII, 32). L'omission de οἱ devant ἐκεῖθεν, chez les alex., identifie ceux qui passent avec ceux qui repassent.

V. 27-31 [1]. *Le second entretien*. — Le riche se soumet quant à sa personne. Mais il intercède pour ses frères encore vivants. Et c'est de nouveau Lazare qui doit s'employer pour eux! — Quelle est la pensée renfermée dans cette conclusion? Partant du point de vue que l'idée de la parabole est la condamnation de la richesse, de Wette, l'école de Tubingue, Weizsäcker lui-même trouvent cette dernière partie complétement hétérogène au reste du tableau. Car c'est l'impénitence en face de la loi et des prophètes, qui met les cinq frères en péril, et non leur qualité de riches. Ils admettent donc que c'est Luc qui, de son chef, a ajouté cette fin, dans le but de transformer un enseignement primitivement *ébionite* et judéo-chrétien, en un enseignement anti-judaïque, paulinien. Le riche qui, dans le sens primitif de la similitude, représentait simplement la richesse, devient, dans cette conclusion, le type de l'incrédulité juive à l'égard de la résurrection de Jésus. Weizsäcker va même jusqu'à voir dans Lazare le représentant des païens méprisés des Juifs. Cette dernière idée est incompatible avec le nom juif de *Lazare*, ainsi qu'avec la place accordée à cet homme dans le sein d'Abraham, rendez-vous des *Juifs* pieux. Quant au riche, dès le commencement il a repré-

[1] V. 29. ℵ B L omettent αυτω après λεγει ou λεγει δε.

senté, non les riches en général, mais le riche endurci par le bien-être, le *pharisien,* dont le cœur, gonflé par l'orgueil, est fermé à la sympathie envers les êtres souffrants. C'est ce qui ressort de ces expressions : *père Abraham, mon fils,* v. 24. 25, qui sont comme la signature du formalisme israélite (Matth. III, 7-9 ; Jean VIII, 39). Cette fin n'est donc autre chose que *l'application pratique* de la parabole qui, au lieu d'être présentée aux auditeurs sous forme de leçon abstraite, l'est comme continuation de la scène elle-même. Il en est exactement ainsi dans la parabole de l'enfant prodigue, où le tableau du fils aîné met en scène les pharisiens avec leurs murmures et la réponse divine. Le premier tableau, v. 19-21, dépeignait le *péché* du riche ; le second, v. 22-26, son *châtiment*. Dans cet appendice, Jésus dévoile aux auditeurs la *cause* du mal, l'absence de μετάνοια, de repentance, et, pour ceux qui voudront profiter de cet avertissement, le *moyen* de prévenir le sort qui les menace dès l'instant de la mort : prendre à cœur Moïse et les prophètes tout autrement qu'ils ne l'ont fait jusqu'ici. Il faut qu'il se passe en eux ce qui s'est accompli dans le fils prodigue, image des péagers (XV, 17 : *étant rentré en lui-même*), et chez l'économe, type des nouveaux croyants (XVI, 3 : *il se dit en lui-même*) : cet acte de solennel recueillement, dans lequel le cœur se brise à la pensée de ses péchés, et qui imprime une direction toute nouvelle à la vie et particulièrement à l'emploi des biens terrestres. Retrancher cette conclusion, c'est donc briser la pointe du trait décoché par la main de Jésus à la conscience de ses auditeurs.

V. 27. Les *cinq frères* ne peuvent représenter les riches de ce monde en général, ni non plus les Juifs incrédules à l'égard de Jésus-Christ. Ce sont des Juifs vivant dans une position privilégiée, brillante comme celle du riche, les

pharisiens, dont cet homme était le représentant; cette relation est *l'idée* exprimée par l'image de la parenté qui les unit. On a cru reconnaître, dans ces cinq frères, les cinq fils du grand-prêtre Anne. Jésus se serait-il abaissé à de pareilles personnalités? Les allocutions : *père,* v. 27, *père Abraham*, v. 30, continuent à caractériser très-clairement le sens de ce personnage principal. Διαμαρτύρεσθαι, v. 28, ne signifie pas seulement : déclarer, mais témoigner de manière à faire pénétrer la vérité à travers les enveloppes d'une conscience endurcie (διά). Jésus, en mettant cette demande dans la bouche du riche, fait sans doute allusion à cette soif de miracles, de manifestations extraordinaires et sensibles, qu'il ne cessait de rencontrer chez ses adversaires, et qu'il se refusait à satisfaire. De telles exigences accusaient d'insuffisance les moyens de repentance que Dieu avait de tout temps placés en Israël. Plusieurs interprètes, ne pouvant accorder quelque bon sentiment à un damné, ont attribué un but égoïste à cette prière du riche. Il redoutait, selon eux, le moment où ses propres souffrances seraient aggravées par la vue de celles de ses frères. Mais cette crainte même ne supposerait-elle pas encore, chez lui, un reste d'amour? Et pourquoi se le représenter destitué de tout sentiment humain? Il n'est pas encore, nous l'avons vu, *damné* dans le sens absolu du mot. Si l'on veut chercher un alliage égoïste dans cette prière, ce ne peut-être que le désir de s'excuser lui-même, en faisant entendre que s'il eût été suffisamment averti, il ne serait pas là où il est. — Abraham apprend à *tous ses fils,* par sa réponse, v. 29, avec quel sérieux ils doivent *écouter* désormais la lecture de cette loi et de ces prophètes, dont ils ont jusqu'ici vainement entendu ou même étudié la lettre (Jean V, 38. 39). Il n'est point question de l'incrédulité à l'égard de Jésus; le milieu de cette parole est purement

juif. — Le riche insiste. Sa réponse : *non pas, père Abraham*, v. 30, peint l'esprit de dispute rabbinique et l'impudence pharisaïque. La repentance produirait, il le reconnaît bien, une vie toute opposée à la sienne (telle qu'elle a été décrite v. 19); mais la loi sans miracles ne suffira pas pour produire ce sentiment. — Jésus révèle, v. 31, tout ce qu'il y a d'illusion dans cette idée d'une conversion à grands coups de miracles. Celui que la loi et les prophètes n'amènent pas au sentiment de ses péchés, n'y sera pas conduit non plus par la vue même d'un mort ressuscité. Après la première émotion d'étonnement et d'effroi, s'éveillera la critique qui dira : hallucination ! Et la sécurité charnelle, un instant ébranlée, se raffermira. Jésus ne s'étant point montré et n'ayant point prêché aux Juifs après sa résurrection, cette parole ne peut être une invention de Luc empruntée à cet événement.

Voilà la réponse terrible de Jésus aux ricanements de ses adversaires, les orgueilleux et avares pharisiens, v. 14. Il leur montre leur portrait, le tableau de leur vie actuelle et de leur sort après la mort. Maintenant ils savent ce qu'ils sont aux yeux de Dieu (19-21), et ce qui les attend (23-25); ils connaissent aussi la vraie cause de leur perdition imminente et le seul moyen qui puisse encore la prévenir (27-31).

De cette étude, il résulte : 1. Que toutes les indications du préambule (v. 14-18), sont complètement justifiées; en particulier, que le φαρισαῖοι *(les pharisiens)*, v. 14, est bien la clef de la parabole. 2. Qu'il règne dans ce tableau une parfaite unité d'idée, et que le contexte ne fournit aucune raison fondée de distinguer entre une parabole primitive et un remaniement postérieur. 3. Que l'ensemble et tous les détails sont en relation directe avec le milieu historique dans lequel Jésus enseignait, et s'expliquent naturellement sans qu'il soit besoin de recourir aux circonstances postérieures des temps apostoliques. 4. Que ce passage ne saurait fournir la

preuve d'un document ébionite, antérieur à notre évangile, et qui aurait été l'un des matériaux essentiels employés par l'auteur. Hilgenfeld dit (*Die Evang.*, p. 102) : « *Nulle part* notre évangile ne permet de discerner aussi clairement l'écrit primitif dont il est le remaniement anti-judaïque et paulinien. » Nulle part aussi clairement! Ce passage ne prouvant rien, il suit de là que les autres prouvent moins que rien.

Ce caractère, non anti-judaïque, mais bien anti-pharisaïque, est également celui de toute la série de morceaux que nous venons de parcourir (comp. XI, 37-XII, 12; puis (après une interruption) XIII, 10-31; XIV, 1; XV, 2; XVI, 14). La parabole de l'économe infidèle se rattache aussi à cette série par la loi du contraste. C'est donc ici le temps de la lutte la plus intense entre Jésus et le pharisaïsme en Galilée, comme l'époque contemporaine, Jean VII-X, en Judée.

VII. — *Paroles diverses :* XVII, 1-10.

Ce morceau renferme quatre brefs enseignements placés là sans préambule, et entre lesquels il n'est pas possible de constater une liaison. Olshausen et Meyer ont essayé de les rattacher l'un à l'autre et à ce qui précède. Le *scandale*, v. 1 et 2, serait ou celui que le riche avait donné à ses frères, ou celui que les pharisiens donnaient aux croyants faibles, en les empêchant de se déclarer pour Christ. Mais comment appliquer aux frères du riche l'expression : *un de ces petits* (v. 2)? Et, dans le second sens, l'avertissement ne devrait-il pas être adressé aux adversaires plutôt qu'*aux disciples* (v. 1). — L'enseignement sur le *pardon* (v. 3. 4) se rapporterait à la dureté hautaine des pharisiens, qui ne permettaient pas aux péagers de s'approprier la rémission des péchés (le scandale, v. 1. 2); ou bien la rancune serait l'un de ces scandales dont il faut se garder; ou bien enfin, il y aurait gradation : il ne suffit pas de ne pas faire du mal aux autres (v. 1. 2); il faut encore pardonner celui qu'ils nous font (v. 3 et 4). Ces liaisons plus ou moins ingénieuses sont artificielles; elles ressemblent assez à celles par

lesquelles on parvient à lier des bouts-rimés. — La prière des apôtres (v. 5 et 6) serait motivée par le sentiment de leur impuissance à pardonner. Mais, dans ce sens, Jésus devrait parler dans sa réponse, non de la foi qui opère des miracles extérieurs, mais de celle qui est agissante par la charité. — Enfin, l'enseignement sur le non-mérite des œuvres (v. 7-10) serait amené par cette idée, que les plus grands miracles opérés par la foi ne confèrent à l'homme aucun mérite. Mais comment les miracles de la foi pourraient-ils être appelés des διαταχθέντα, des *choses commandées?* — De Wette a donc eu raison de renoncer à établir une connexion entre ces diverses paroles. Ajoutons que plusieurs d'entre elles sont placées par Matthieu et Marc dans des circonstances historiques où elles ont tout leur à-propos. Le résultat critique ne pourra être formulé qu'en terminant.

V. 1 et 2[1]. *Les scandales.* — « *Or il dit à ses disciples : Il est impossible qu'il n'arrive des scandales, mais malheur à celui par qui ils arrivent!* 2 *Il vaudrait mieux pour lui qu'une pierre de moulin fût attachée autour de son cou, et qu'il fût jeté dans la mer, que de scandaliser un de ces petits. Prenez garde à vous-mêmes.* » — La formule εἶπε δέ, *or il dit* (aor.), n'a pas la même gravité que le ἔλεγε δέ, *il leur disait*, dont nous avons souvent remarqué la valeur dans Luc. C'est le simple fait historique. — Ἀνεκδεκτόν, *inacceptable.* L'absence de scandales est une supposition inadmissible, dans l'état de péché où est plongé le monde.

[1] V. 1. 9 Mjj. 25 Mnn. Vss. omettent αυτου après μαθητας. — T. R. avec quelques Mnn. seulement omet του devant σκανδαλα. — ℵ B D L quelques Mnn. It$^{aliq.}$: πλην ουαι au lieu de ουαι δε. — V. 2. It^{plerique} : ει ουκ εγεννηθη η λιθος.... Marcion paraît avoir lu ainsi ; Clém. Rom. peut-être. — ℵ B D L 20 Mnn. It. Vg. : λιθος μυλικος au lieu de μυλος ονικος.

Le déterminatif τοῦ est authentique. — L'expression : *les* scandales (τά), désigne toute la catégorie des faits de ce genre. La leçon μύλος ὀνικός, une meule mue par un âne, est sans doute empruntée à Matthieu ; il faut lire, avec les alex. : λίθος μυλικός, une pierre *de moulin* de plus petite dimension, qui était mue à la main (v. 35). — Le châtiment auquel le v. 2 fait allusion, était usité chez beaucoup de peuples anciens et l'est encore aujourd'hui en Orient. La leçon de plusieurs documents de l'*Itala,* qui se trouve aussi chez Marcion : « Il vaudrait mieux pour lui *qu'il ne fût jamais né,* ou qu'une pierre. . . , » provient sans doute d'une ancienne glose empruntée à Matth. XXVI, 24. Ce qui le confirmerait, c'est que Clément Romain présente déjà, 1 Cor. 46, la fusion des deux passages Matth. XVIII, 6. 7 (parallèle au nôtre) et Matth. XXVI, 24. — Les *petits* sont les commençants dans la foi. — L'avertissement final : *prenez donc garde. . .*, est motivé, d'un côté, par l'extrême facilité du scandale (v. 1), de l'autre, par le danger terrible auquel il expose celui qui le donne (v. 2). L'âme perdue, comme un éternel fardeau, s'attache à celui qui l'a entraînée au mal et l'entraîne à son tour dans l'abîme.

Le même avertissement se lit Matth. XVIII, 6 et Marc IX, 42. Le scandale qui l'a motivé peut être, dans ce contexte, soit celui que les disciples s'étaient mutuellement donné dans l'altercation qui avait eu lieu entre eux, soit celui qu'ils avaient donné à cet homme chez qui la foi venait de poindre *(un de ces petits)*, et qui la manifestait en guérissant les possédés. Luc n'a évidemment pas *connu* cette relation ; car il n'eût pas manqué de la signaler, lui qui recherche avec tant de soin les situations historiques. N'avait-il pas d'ailleurs mentionné lui-même ces deux faits (IX, 46-50), et n'eût-il pas pu y rattacher cet enseignement, comme le fait Marc? Luc n'a donc pas possédé ce Marc primitif, dont Holtzmann fait l'une de ses sources principales ; car il n'eût pas détaché cette parole du fait qui l'avait motivée. Mais ce récit de Matthieu et de Marc est la preuve de la vérité de ce préambule de Luc : « Il dit *aux disciples,* » et de l'exactitude du document où il a puisé ce précepte.

V. 3 et 4[1]. *Le pardon des offenses.*—« *Si ton frère pèche contre toi, reprends-le ; et s'il se repent, pardonne-lui. 4 Et s'il pèche même sept fois contre toi dans un jour, et que sept fois il revienne à toi disant : Je me repens, tu lui pardonneras.* » — La sainteté et l'amour se rencontrent dans ce précepte ; la sainteté commence par reprendre ; puis, une fois la répréhension accueillie, l'amour pardonne. Le pardon à accorder à nos frères n'a d'autre limite que leur repentir et l'aveu qui l'exprime.

Matthieu (XVIII, 15-22) place ce précepte dans le même discours que le précédent ; il se rapportait vraisemblablement aussi à l'altercation qui avait eu lieu en cette circonstance entre les disciples. Mais là il est occasionné par une question caractéristique de Pierre, que Luc ne connaissait pas ; autrement il ne l'eût pas omise ; comp. XII, 41, où il mentionne avec soin une question analogue du même apôtre. Chez Marc, ce précepte sur le pardon est omis ; mais à la fin du même discours nous trouvons chez lui cette exhortation remarquable (IX, 50) : « *Ayez du sel en vous-mêmes* (usez de sévérité envers vous-mêmes ; comp. v. 43-48), *et soyez en paix entre vous,* » parole qui a au fond le même sens que notre précepte sur le pardon. Quelle preuve et de l'authenticité foncière des paroles de Jésus et de la manière fragmentaire dont la tradition les avait conservées, ainsi que de la diversité des sources où nos évangélistes les ont puisées !

V. 5 et 6[2]. *La foi.* — « *Les apôtres dirent au Seigneur : Augmente-nous la foi. 6 Et le Seigneur dit : Si vous aviez de la foi gros comme un grain de sénevé, vous diriez à ce mûrier : Déracine-toi, et plante-toi dans la mer, et il vous*

[1] V. 3. 5 Mjj. quelques Mnn. Vss. omettent δε après εαν. — ℵ A B L Itplerique omettent εις σε après αμαρτη (mots peut-être tirés de v. 4 ou Matth. XVIII, 15). — V. 4. ℵ B D L X quelques Mnn. Itplerique omettent της ημερας. — Au lieu d'επι σε que lit T. R. avec quelques Mnn., 7 Mjj. lisent προς σε ; 12 Mjj. 125 Mnn. Italiq. omettent tout régime.

[2] V. 6. ℵ D L X omettent ταυτη.

obéirait. » — Cette demande des disciples doit avoir été provoquée par quelque manifestation de la puissance extraordinaire de Jésus que Luc ne connaissait pas. — Le terme dont se servent littéralement les disciples : « *Ajoute-nous de la foi,* » suppose qu'ils pensent en avoir. Jésus ne le nie pas ; mais il réduit cet avoir à la plus faible quantité imaginable, puisque le corps organique le plus petit en est encore un emblème disproportionné. — La seule puissance réelle dans l'univers, c'est la volonté divine. La volonté humaine qui a trouvé le secret de se confondre avec cette force des forces s'élève, en vertu de cette union, à la toute-puissance et, dès qu'elle devient consciente de ce privilége, elle agit sans obstacle, même dans le domaine de la nature, si le règne de Dieu l'exige. Peut-être le mûrier que montre Jésus est-il, dans sa pensée, l'emblème du règne de Dieu, et la *mer* (ici la grève, le sable pur), celle du monde païen, ce sol, stérile jusqu'ici, où, par la foi et la prière des disciples, va désormais s'implanter et prospérer l'œuvre divine.

Matthieu présente deux fois une parole analogue à celle du v. 6, et chaque fois dans une situation déterminée ; la première, après la guérison de l'enfant lunatique, et en opposition avec le manque de foi des apôtres (XVII, 20. 21). Seulement, dans les deux cas, il est question d'une *montagne* à jeter dans la mer. Marc qui, dans le récit de la malédiction du figuier, se montre le plus exactement renseigné, reproduit là cette parole à peu près de la même manière que Matthieu ; seulement il la fait précéder de celle-ci : « *Ayez la foi en Dieu,* » et il y rattache une exhortation au pardon comme condition de l'exaucement de la prière. Sans doute, en raison du caractère proverbial de cette parole, elle peut avoir été répétée plusieurs fois. Mais il y a un rapport d'emboitement bien remarquable entre Luc et les deux autres, Marc surtout. Ces mots de Jésus dans Marc : *Ayez la foi en Dieu et. . .*, n'expliquent-ils pas parfaitement la prière des apôtres dans Luc : *Augmente-nous la foi?* Ici comme XII, 41 (comp. avec Marc XIII, 37), l'un des évangélistes

a conservé une portion de l'entretien, l'autre l'autre. Avec une source écrite commune cela se comprend-il? Quant à l'avertissement sur le pardon qui suit dans Marc cette exhortation à la foi (XI, 24. 25), il soutient avec la question de Pierre (Matth. XVIII, 21) et avec l'exhortation chez Luc (v. 3. 4) un rapport semblable à celui que nous venons d'observer entre Luc XII, 41 et Marc XIII, 37. Ce sont des fragments d'un tout dont on retrouve aisément l'assemblage.

V. 7-10[1]. *Le non mérite des œuvres.* — « *Et quel est celui d'entre vous qui, ayant un serviteur qui laboure ou paît le troupeau, lui dise, à son retour des champs : Approche promptement et mets-toi à table.* 8 *Ne lui dira-t-il pas plutôt : Prépare mon repas, puis ceins-toi et sers-moi, pendant que je mangerai et boirai ; et après cela tu mangeras et boiras?* 9 *Doit-il de la reconnaissance à ce serviteur-là, parce qu'il a fait ce qui lui était commandé? Je ne le pense pas.* 10 *Ainsi, vous aussi, quand vous aurez fait tout ce qui vous est commandé, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles, parce que nous avons fait ce que nous avions le devoir de faire.* » — Cette parole, qui n'est en aucun rapport avec ce qui précède immédiatement, n'en clôt pas moins admirablement cette série d'enseignements de Jésus qui presque tous se rapportent au pharisaïsme; elle est propre à Luc. Un esclave rentre le soir, après avoir travaillé tout le jour dans les champs. Le maître se livre-t-il envers lui à des démonstrations de satisfaction extraordinaires? Non; tout continue dans la maison, selon l'ordre établi. Du travail du jour, le serviteur passe simplement à celui du soir; il apprête et sert le repas, aussi longtemps (ἕως, ou mieux encore ἕως ἄν) qu'il plaît à son maître de manger et de

[1] V. 7. ℵBDLX 15 Mnn. Vss. ajoutent αυτω après ερει. — V. 9. 6 Mjj. It[aliq.] omettent εκεινω après δουλω. — 17 Mjj. 130 Mnn. omettent αυτω. — ℵBLX 6 Mnn. It[aliq.] omettent ου δοκω. — V. 10. Les Mss. se partagent entre ωφειλομεν et οφειλομεν.

boire. Et alors seulement il peut lui-même prendre son repas. Ainsi l'homme le plus irréprochable doit se dire qu'il n'a fait que payer sa dette à Dieu; Dieu, de son côté, ne pourvoit-il pas à tous ses besoins? Au point de vue du droit, on est quitte des deux parts. Le terme ἀχρεῖος, *inutile*, signifie ici : *qui n'a rendu aucun service* (au-delà de ce qui était dû). Cette appréciation de l'œuvre humaine est vraie dans la sphère du *droit* où se place le pharisaïsme et fait croûler ce système, en niant, avec tout *mérite* humain, toute *obligation* de Dieu à récompenser l'homme; et cette appréciation doit demeurer celle de chaque homme quand il évalue son œuvre vis-à-vis de Dieu. Mais il y a une sphère supérieure à celle du droit, celle de *l'amour*, et dans celle-ci, un autre travail de la part de l'homme, celui du dévouement joyeux, et une autre appréciation de la la part de Dieu, celle de l'amour que réjouit l'amour. Jésus a formulé cet autre point de vue XII, 36. 37. Holtzmann ne pense pas que cet avertissement ait pu être adressé *aux disciples* (v. 1). Mais la tendance pharisaïque n'est-elle pas sans cesse prête à renaître dans le cœur des croyants, et ne s'attache-t-elle pas, comme un ver rongeur, à la fidélité elle-même? Les mots : *je ne le pense pas*, sont retranchés à tort par les alex. Peut-être y a-t-il eu confusion du οὐ δοκῶ avec le οὕτω qui suit.

Comment s'expliquer la situation non motivée de ces quatre enseignements dans notre évangile et leur juxtaposition sans lien logique? Selon Holtzmann[1], Luc va revenir à sa grande source narrative, le Proto-Marc, qu'il avait abandonnée depuis IX, 51 pour exploiter la collection des discours, les *Logia* (comp. XVIII, 15 où la narration de Luc recommence à marcher parallèlement à celle des deux autres); et voilà pourquoi il intercale ici par anticipation les deux enseignements v. 1-4, qu'il tire de ce document (A); puis

[1] « Déjà XVII, 1–4, Luc essaie un retour à A; puis il donne encore, pour compléter, plusieurs passages tirés de A. » (P. 153.)

il rapporte encore (v. 5-10) deux paroles qu'il avait oubliées et qu'il tire des *Logia* (A) qu'il va quitter. Mais : 1. pourquoi, dans ce cas, n'avoir pas placé ces dernières *en premier lieu* (ce qui était l'ordre naturel, puisque tout ce qui précède était tiré de A), et les deux premières *ensuite* (ce qui n'était pas moins naturel, puisque Luc va revenir à A)? D'ailleurs : 2. l'exégèse ne nous a-t-elle pas convaincus à chaque mot que Luc n'a nullement tiré toutes ces paroles de la même source écrite que Marc et Matthieu? La seule explication que l'on puisse donner du caractère fragmentaire de ce morceau nous paraît être celle-ci : Luc avait rapporté jusqu'ici une série d'enseignements de Jésus dont il pouvait indiquer jusqu'à un certain point l'occasion ; mais il en trouvait dans ses sources quelques-uns qui étaient mentionnés sans indication historique. C'est ce reste, ce fond de portefeuille, si j'ose ainsi dire, qu'il nous livre ici tel quel et sans préambules aucuns. De là ressortent deux conséquences : 1. Les préambules de Luc dans toute cette partie ne sont pas de son invention. Car pourquoi son esprit ingénieux n'eût-il pas pu s'exercer en faveur de ces derniers enseignements aussi bien qu'envers tous les précédents? Une circonstance historique comme celles de XI, 1. 45; XII, 13. 41, etc., n'était pas difficile à imaginer. 2. Il n'y a pas de meilleure preuve de la réalité historique des paroles de Jésus rapportées dans nos syn., que ce caractère fragmentaire qui nous étonne. Des discours que les disciples eussent prêtés au Maître n'auraient pas présenté cet aspect brisé.

TROISIÈME CYCLE

XVII, 11-XIX, 27.

Les dernières scènes de voyage.

Cette troisième section nous conduit jusqu'à Béthanie, aux portes de Jérusalem, et jusqu'au matin du jour des Rameaux. Il me paraît évident que, dans l'intention de Luc, le v. 11 indique simplement la continuation du voyage commencé IX, 51, et non, comme le veut Wieseler, le commencement d'un voyage différent. En raison de la multiplicité des événements racontés, Luc rappelle de temps

en temps la situation générale. C'est dans le cours de cette troisième section que son récit rejoint celui des deux autres syn. (XVIII, 15 et suiv.), au moment où l'on présente à Jésus des enfants pour qu'il les bénisse. Ce fait étant expressément placé en Pérée par Matthieu et Marc, il résulte de là que les faits suivants doivent avoir eu lieu au moment où Jésus allait passer le Jourdain ou venait de le franchir.

I. — *Les dix lépreux :* XVII, 11-19.

V. 11-19[1]. Le v. 11 rappelle jusque dans la construction IX, 51. Le καὶ αὐτός a, ici comme là, une force particulière. Les caravanes de Galilée prenaient ou la route de Samarie, ou celle de Pérée. Jésus ne suit proprement ni l'une ni l'autre; il s'en fait une *à lui,* qui résulte de sa volonté réfléchie et qui est intermédiaire entre les deux autres; c'est ce que paraît exprimer la reprise si marquée du sujet (καὶ αὐτός). — L'expression : διὰ μεσοῦ, peut signifier en grec : en *traversant* l'une et l'autre de ces provinces, ou : *en passant entre* l'une et l'autre. Olshausen applique le premier sens; il admet que depuis Ephraïm, où Jésus se retira après la résurrection de Lazare (Jean XI, 54), il visita une dernière fois la Galilée, traversant ainsi du sud au nord la Samarie d'abord, puis la Galilée. Gess (p. 74) envisage aussi comme probable ce retour d'Ephraïm à Capernaüm[2]. Mais

[1] V. 11. ℵBL omettent αυτον après πορευεσθαι. — ℵBL: δια μεσον au lieu de δια μεσου. — V. 12. ℵL quelques Mnn. : υπηντησαν au lieu d'απηντησαν. — Les mêmes Mjj. omettent αυτω.

[2] La raison de Gess est la scène du didrachme, Matth. XVII, 24-27; car la collecte pour le temple se faisait en mars. Mais il est possible que l'année qui précéda sa mort Jésus n'ait payé qu'en été le tribut qu'il aurait proprement dû payer au printemps. La forme de la question du collecteur Matth. v. 24 semble supposer un paiement à la fois libre et arriéré. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre pour cela un retour d'Ephraïm en Galilée immédiatement avant la dernière Pâque.

le régime *vers Jérusalem* serait, dans ce sens, une véritable ironie. Le second sens est donc seul possible : Jésus parcourait la région où confinent les deux provinces. Ce sens est confirmé par l'absence d'article devant les deux noms propres : *entre Samarie et Galilée.* Il se dirigeait de l'ouest à l'est, vers le Jourdain, qu'il devait franchir pour entrer en Pérée; ce qui s'accorde, comme nous l'avons vu, avec Matth. XIX, 1, Marc X, 1 et même Jean X, 40-42.— Luc rappelle probablement ici cette situation générale en vue du récit suivant, où nous trouvons un lépreux samaritain mêlé à des lépreux juifs. La communauté de souffrances avait fait tomber pour eux la barrière nationale. — Moins hardis que le lépreux du ch. VI, ces malheureux se tenaient à distance, conformément à la loi Lév. XIII, 46. L'intervalle qu'un lépreux devait maintenir entre lui et toute autre personne, est estimé par les uns à 4, par les autres à 100 coudées. Le cri qu'ils poussent tout d'une voix en apercevant Jésus, attire son attention sur ce spectacle lamentable. Sans même leur annoncer leur guérison, il les invite à aller en rendre grâces. Il y a comme un élan de joie triomphante, dans cet ordre inattendu. *En cheminant* (ἐν τῷ ὑπάγειν), ils remarquent les premiers symptômes de la guérison opérée. Aussitôt l'un d'entre eux, saisi d'un irrésistible mouvement de reconnaissance, revient en arrière, en poussant tout haut des cris de joie et d'adoration, et arrivé devant Jésus, il se prosterne à ses pieds en rendant grâces. Il faut remarquer la différence entre δοξάζειν, *glorifier,* appliqué à Dieu, et εὐχαριστεῖν, *rendre grâces*, appliqué à Jésus. En reconnaissant en lui un Samaritain, Jésus sent jusqu'au vif la différence entre ces cœurs simples, en qui vibre encore le sentiment naturel de la reconnaissance, et les cœurs juifs, tout rouillés d'orgueil et d'ingratitude pharisaïques; et aussitôt sans doute

le sort de son Evangile dans le monde se présente à sa pensée. Mais il se contente de faire ressortir le contraste actuel. — Εὑρέθησαν n'a pas pour sujet le participe ὑποστρέψαντες pris substantivement, mais ἄλλοι sous-entendu. — Bleek rapporte les derniers mots : *ta foi t'a sauvé*, à la guérison physique, que Jésus confirmerait à ce malade, tout en l'engageant à développer cette disposition de foi qui la lui a procurée. Mais n'est-ce pas plutôt ici une grâce nouvelle, que Jésus assure particulièrement à ce lépreux? La foi dont parle Jésus n'est pas seulement celle qui l'a amené en commençant, mais surtout celle qui vient de le ramener. Par ce retour, il a scellé pour toujours le lien préalable et passager que sa guérison avait formé entre Jésus et lui; il reconnaît sa parole comme l'agent de ce miracle; il s'unit étroitement à toute la personne de celui dont il n'avait d'abord recherché que la puissance. Et par là sa guérison physique est transformée en guérison morale, en salut.

La critique suspecte ce récit à cause de sa tendance universaliste. Mais s'il eût été inventé dans un but didactique, la leçon à en tirer eût-elle été si complètement passée sous silence? Il faudrait, dans ce cas, suspecter aussi dans Matthieu la guérison du serviteur du centenier païen; et cela avec plus de raison encore, puisque là Jésus insiste sur la maxime générale à tirer du fait.

II. — *L'avénement du Christ :* XVII, 20-XVIII, 8.

Ce morceau comprend : 1° une question des pharisiens sur l'époque de l'apparition du règne de Dieu et la réponse de Jésus (v. 20. 21); 2° un enseignement de Jésus à ses disciples sur le même sujet (v. 22-37); 3° la parabole du juge inique, qui applique pratiquement aux croyants la matière traitée (XVIII, 1-8).

1° V. 20 et 21[1]. *La spiritualité du royaume.* — « *Inter-*

[1] V. 21. ℵ B L omettent ἰδοὺ devant ἐκεῖ.

rogé par les pharisieus sur le moment de la venue du règne de Dieu, il leur répondit : Le royaume de Dieu ne vient pas de manière à être observé ; 21 *et l'on ne dira pas non plus : Le voici, ici, ou le voilà, là. Car voici, le royaume de Dieu est au-dedans de vous.* » — On sait avec quelle impatience les pharisiens attendaient la manifestation du règne messianique. Il est naturel qu'ils désirassent connaître l'opinion de Jésus sur ce sujet. D'ailleurs ils eussent été réjouis de le mettre dans l'embarras à cette occasion ou de lui arracher quelque hérésie. Leur question reposait sur une notion tout extérieure de ce royaume divin ; son avénement se présentait à leur esprit comme un grand et subit coup de théâtre. Au point de vue de l'Evangile, cette attente n'est pas entièrement fausse, sans doute ; mais le nouvel état de choses extérieur et divin doit être préparé dans l'humanité par un travail spirituel opéré dans le fond des cœurs ; et c'est cet avénement intérieur que Jésus trouve bon de mettre d'abord en relief avec de tels interlocuteurs. Le côté de la vérité qu'il croit devoir faire ressortir est, comme d'ordinaire, celui que méconnaissent ceux qui s'adressent à lui. Au pharisien Nicodème, qui venait à lui avec une question analogue à celle que ses confrères posent en ce moment, Jésus répond exactement dans le même sens. L'expression : μετὰ παρατηρήσεως, *de manière à être observé,* se rapporte à l'observation des objets qui tombent sous les sens. Le présent ἔρχεται, *vient,* est celui de l'idée. Or, puisque le royaume ne s'établit point d'une manière visible, il pourrait arriver qu'il se trouvât là sans qu'on s'en doute (XI, 20). Et c'est précisément le cas (XI, 20 : *vous a surpris*). — *Voici, voilà,* ces mots expriment l'impression de ceux qui croient le *voir* venir ; Jésus y oppose son propre *voici*. Celui-ci se rapporte à la surprise que doivent ressentir ses auditeurs en entendant que ce royaume est déjà là.

L'expression : ἐντὸς ὑμῶν est expliquée par presque tous les interprètes modernes dans le sens de : *au milieu de vous*. Philologiquement ce sens est possible ; il peut s'accorder avec le γάρ. Mais le verbe ἐστίν devrait nécessairement, dans ce cas, être placé avant le régime ; car c'est sur ce verbe *est* que serait l'accent : « *il est réellement là.* » L'idée de *parmi vous* serait secondaire. Si le régime ἐντὸς ὑμῶν a l'accent (et sa place prouve bien qu'il l'a), ce ne peut être que parce que c'est dans ces mots qu'est renfermée la raison indiquée par *car*. Ils doivent donc servir à prouver que le royaume de Dieu peut être là sans qu'on ait remarqué sa venue ; et c'est ce qui résulte de sa nature intérieure, spirituelle. Le sens de ce régime est donc : *au-dedans de vous*. D'ailleurs, la prépos. ἐντός, *au-dedans*, renferme en tout cas l'opposition à l'idée : *au-dehors*. Si donc on lui donnait ici le sens de *parmi*, il faudrait toujours supposer un contraste sous-entendu, celui entre les Juifs, comme gens *du dedans*, et les païens, comme gens *du dehors*. Or, rien dans le contexte ne motive une telle antithèse. En donnant à ἐντός le sens de *au dedans*, nous sommes ramenés à l'idée de la réponse de Jésus à Nicodème : « Si quelqu'un ne *naît de nouveau*, il ne peut *voir* le royaume de Dieu ; » ce qui confirme notre explication. Ἐστί est, comme ἔρχεται, le présent d'essence.

2° V. 22-37. *L'avénement du royaume.* — Aux pharisiens, Jésus a rappelé ce qu'ils ignoraient, l'essence spirituelle du royaume. Mais Jésus n'a point voulu nier l'apparition extérieure et finale d'un état de choses divin. Pour développer cet autre côté de la vérité, il se tourne vers ses disciples, parce que ce n'est qu'à ceux qui possèdent quelque chose de sa vie spirituelle, qu'il peut parler avec fruit de son retour futur. C'est ainsi que la tractation du même sujet se modifie d'après le caractère de ceux à qui Jésus

s'adresse. De plus l'idée abstraite de la venue du royaume se présente maintenant comme la réapparition de Jésus lui-même. La vérité ne pouvait être exposée sous cet aspect qu'à des croyants. On voit combien la *Revue de théologie* tombe juste, quand elle dit : « Les deux premiers versets (v. 20. 21) sont en *contradiction* avec le reste et n'ont aucun rapport avec ce qui suit » (1867, p. 386)!

L'enseignement de Jésus porte sur trois points : 1° quand et comment Jésus reparaîtra-t-il (v. 22-25)? 2° quel sera l'état du monde à ce moment-là (v. 26-30)? 3° quelle sera la condition morale à remplir pour être sauvé, dans cette crise suprême (v. 31-37)?

V. 22-25[1]. « *Puis il dit aux disciples : Il viendra des jours où vous désirerez voir l'un des jours du Fils de l'homme, et ne le verrez point.* 23 *Et on vous dira : Le voici, ici, ou le voilà, là. N'y allez pas, et ne le cherchez pas.* 24 *Car comme l'éclair resplendissant d'un bout du ciel brille jusqu'à l'autre, il en sera ainsi du Fils de l'homme en son jour.* 25 *Mais il faut qu'auparavant il souffre beaucoup et soit rejeté par cette génération.* » — La suite des idées est celle-ci : Le royaume, dans le sens où l'entendent les pharisiens, ne viendra pas si prochainement (v. 22); et quand il viendra, on n'éprouvera pas d'incertitude au sujet de son apparition (v. 23. 24). Le v. 25 revient à l'idée du v. 22.

Ἡμέραι (v. 22) : *des jours*, de longs jours, pendant lesquels on aura le temps de soupirer après la présence visible du Maître. Comp. V, 35. Le désir de *voir un des jours du Fils de l'homme* peut se rapporter ou au *regret* douloureux de l'Eglise, qui se rappelle le bonheur dont elle a joui pendant qu'il était là sur la terre, ou à *l'attente* impa-

[1] V. 23. ℵ B[a] L : ιδου εκει avant ιδου ωδε. 5 Mjj. omettent η devant ιδου. — ℵ M : και ιδου. — V. 24. Tous les Mjj., excepté D, omettent και après εσται. — B D It[aliq] omettent εν τη ημερα αυτου.

tiente de quelque manifestation d'en-haut, annonçant enfin que le jour est proche. Au fond, le premier sens conduit au second, comme le regret au désir ; mais la seconde idée est celle qui domine, d'après le contexte. Quand les apôtres ou leurs successeurs auront passé un long temps sur la terre en l'absence de leur Seigneur, qu'ils seront à bout de leur prédication et de leurs démonstrations apologétiques, et qu'autour d'eux le scepticisme, le matérialisme, le panthéisme, le déisme prendront de plus en plus le dessus, alors il se formera dans leur âme un soupir ardent après ce Seigneur qui se tait et qui se cache ; ils réclameront quelque divine manifestation, *une seule* (μίαν), semblable à celle des jours anciens, pour rafraîchir leur cœur et soutenir l'Eglise défaillante. Mais jusqu'au bout, il s'agira de marcher par la foi (οὐκ ὄψεσθε, *vous ne verrez point*). Faut-il s'étonner, si, dans ces circonstances, la foi du plus grand nombre vient à succomber (XVIII, 8)?

A cette exaltation de l'attente chez les croyants, correspondront les appels séduisants du mensonge (v. 23). Littéralement, ce verset est en contradiction avec le v. 21. Mais le v. 21 se rapportait au royaume spirituel, dont la venue *ne peut* être observée ni proclamée, tandis qu'il s'agit maintenant du royaume visible, dont l'apparition sera *faussement* annoncée. Pourquoi ces annonces seront-elles nécessairement fausses? C'est ce qu'explique le v. 24. — Gess fait ressortir l'application de cet enseignement d'un côté à la folie des romanistes pour lesquels sans un chef *visible* il n'y a pas d'Eglise, et de l'autre à celle des sectaires protestants qui attendent l'apparition du règne de Dieu aujourd'hui en Palestine, demain en Russie, etc.

V. 24 : L'avénement du Seigneur sera universel et instantané. On ne court pas ici ou là pour voir un éclair : il resplendit simultanément sur tous les points de l'horizon.

Ainsi le Seigneur apparaîtra dans le même moment aux regards de tous les vivants. Ses apparitions, comme ressuscité, dans la chambre haute fermée sont le prélude de cet avénement suprême. Mais pour qu'il revienne, il faut qu'il s'en aille, qu'il s'en aille chassé. C'est ce que rappelle le v. 25. — *Cette génération* ne peut désigner que les Juifs contemporains du Messie. Un divorce va intervenir entre Israël et son Messie présent. Et ce rejet du Messie par son peuple sera le signal de l'invisibilité de son règne. Comp. l'antithèse XIII, 35 (la foi d'Israël ramenant des cieux le Messie). Combien de temps cet état anormal se perpétuera-t-il? Jésus l'ignore lui-même. — Mais il annonce que cette époque de son invisibilité aboutira à un état de choses complétement matérialiste, v. 26-30, auquel mettra fin subitement son avénement.

V. 26-30[1]. « *Et comme il arriva dans les jours de Noé, il en sera ainsi aux jours du Fils de l'homme.* 27 *On mangeait, on buvait, on prenait et donnait en mariage, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche et où le déluge vint et les fit tous périr.* 28 *Et il en était de même dans les jours de Lot : on mangeait, on buvait; on achetait, on vendait; on plantait, on bâtissait;* 29 *mais au jour où Lot sortit de Sodome, il plut du ciel du feu et du soufre qui les fit tous périr.* 30 *C'est ainsi qu'il en sera au jour où le Fils de l'homme paraît.* » — Tandis que les croyants soupirent avec une ardeur croissante après le retour de leur Seigneur, une sécurité charnelle de plus en plus complète envahit l'humanité. C'est une époque semblable à celles qui ont précédé toutes les grandes catastrophes historiques. Les travaux de la vie terrestre s'accomplissent régulièrement;

[1] V. 27. Les Mss. se partagent entre εξεγαμιζοντο (T. R.) et εγαμιζοντο (alex.). — V. 28. ℵBLRX : καθως au lieu de και ως. — V. 30. Les Mss. se partagent entre κατα ταυτα (T. R.) et κατα τα αυτα.

mais le sentiment religieux disparaît graduellement du cœur des hommes mondanisés. Les *jours de Noé* désignent les 120 ans pendant lesquels se bâtissait l'arche. Ἐξεγαμίζοντο signifie proprement : *étaient données en mariage,* c'est-à-dire les jeunes filles par leurs parents. Les verbes finis ἤσθιον, ἔπινον (v. 28), ἔβρεξε (v. 29), sont des appositions de ἐγένετο, et, comme tels, dépendent encore de ὡς. L'apodose ne se trouve qu'au v. 30. Cette forme est analogue à la construction hébraïque que nous avons si souvent observée dans Luc (ἐγένετο avec un verbe fini pour sujet). Ἔβρεξε est en général envisagé comme actif : Dieu *fit pleuvoir*. Comp. Gen. XIX, 24 : καὶ κύριος ἔβρεξεν (Matth. V, 45). Mais comme, dans ce cas, le ἀπ' οὐρανοῦ ferait pléonasme, et que βρέχω se trouve dans Polybe et chez les auteurs grecs postérieurs dans le sens neutre, il est plus naturel d'appliquer ici ce sens, par lequel est en même temps maintenu le parallélisme entre ἀπώλεσεν (sujet : πῦρ καὶ θεῖον) et le ἀπώλεσεν, v. 27 (sujet : καταλυσμός). — Le terme ἀποκαλύπτεται suppose que Jésus est là, mais qu'un voile cache sa personne aux regards du monde. Tout à coup le voile se lève et le Seigneur glorifié est visible pour tous. Ce terme se retrouve dans le même sens 1 Cor. I, 7; 2 Thess. I, 7; 1 Pier. I, 7, et peut-être 1 Cor. III, 13. Le point de comparaison entre cet événement et les deux exemples cités est la surprise, au sein de la sécurité. — Matth. XXIV, 37-39 renferme un passage parallèle aux v. 26-27 (l'exemple de Noé). L'idée est la même; mais les termes si différents ne permettent pas d'admettre que les deux rédactions procèdent du même texte.

V. 31-37 [1]. « *En ce jour-là, que celui qui sera sur la mai-*

[1] V. 32. B L It[aliq.] : περιποιησασθαι au lieu de σωσαι. — V. 33. ℵ B D R 3 Mnn. omettent αυτην après απολεση ou απολεσει. — V. 34. Tous les

son et qui aura ses meubles dans la maison, ne descende pas pour les emporter; et de même que celui qui sera aux champs ne retourne pas en arrière. 32 *Souvenez-vous de la femme de Lot.* 33 *Quiconque cherchera à sauver sa vie, la perdra; et quiconque la perdra, l'enfantera.* 34 *Je vous déclare qu'en cette nuit-là, il y en aura deux sur une même couche; l'un sera pris, et l'autre laissé.* 35 *Il y aura deux femmes qui moudront ensemble; l'une sera prise, et l'autre laissée.* 36. 37 *Et répliquant, ils lui dirent : Où sera-ce, Seigneur? Mais il leur dit : Où est le corps mort, là les aigles s'assembleront.* » — C'est ici la conclusion pratique du discours. Jésus décrit la disposition d'âme qui, dans cette crise suprême, sera la condition du salut. Le Seigneur passe avec son cortége céleste. Il attire tous ceux des habitants de la terre, qui sont disposés et prêts à s'y joindre ; mais c'est l'affaire d'un clin d'œil. Quiconque n'est pas déjà détaché des choses terrestres, de manière à s'élancer sans hésiter, en prenant vers lui un libre et joyeux essor, reste en arrière. Ainsi précisément avait péri la femme de Lot avec les biens dont elle ne pouvait se séparer. Conformément à sa méthode habituelle, Jésus caractérise cette disposition d'âme par une série d'actes extérieurs dans lesquels elle se réalise d'une manière concrète. La *Revue de théologie* (pass. cité, p. 337) reproche à Luc d'appliquer ici à la Parousie le conseil de fuir, qui n'a de sens qu'appliqué à la ruine de Jérusalem (Matth. XXIV). Cette accusation est fausse, parce qu'il n'est pas question de *fuir* d'un endroit de la terre dans un autre, mais de s'élancer de la terre vers le

Mjj., excepté B: εις au lieu de ο εις. — V. 35. ℵ* 1 Mn. omettent ce verset. — V. 36. Ce verset manque dans tous les Mjj., excepté DU, dans plusieurs Mnn. It$^{\text{plerique}}$ (tiré de Matthieu). — V. 37. EGH 25 Mnn.: πτωμα au lieu de σωμα. — ℵBLUΛ 30 Mnn. ajoutent και après εκει. — ℵBLQ: επισυναχθησονται au lieu de συναχθησονται.

Seigneur qui passe et disparaît : « *Qu'il ne descende pas* (de la terrasse) ; mais, oubliant *tout ce qui est dans la maison*, qu'il soit prêt à suivre le Seigneur ! » De même celui qui est *aux champs,* ne doit pas essayer de retourner à la maison pour emporter avec lui là-haut quelque objet précieux. Le Seigneur est là ; quiconque lui appartient, laisse tout à l'instant même pour l'accompagner (Matth. XXIV, 18 : l'ouvrier ne doit pas même retourner pour chercher son habit, qu'il a déposé pour le travail). Cette parole, surtout sous la forme de Matthieu, se rapportait évidemment à la Parousie, qui arrivera subitement, et non à la ruine de Jérusalem, qui sera précédée d'une invasion armée et d'une longue guerre. Le contexte de Luc est donc préférable à celui de Matthieu. — V. 23. *Sauver sa vie,* en se cramponnant à quelque objet avec lequel on s'identifie, c'est le moyen de la perdre, d'être laissé en arrière avec ce monde qui périt ; *donner sa vie* en se dégageant à l'instant même de tout, c'est le seul moyen de la sauver en saisissant le Seigneur qui passe. Voir à IX, 24. Jésus substitue ici au terme de *sauver sa vie,* celui de ζωογονεῖν, littéralement : *l'enfanter vivante*. Ce terme est celui par lequel les LXX expriment le pihel et l'hiphil de חיה, *vivre*. C'est ici ré-enfanter la vie naturelle, pour la reproduire sous la forme de la vie spirituelle, glorifiée, éternelle. Le sacrifice absolu de la vie naturelle est le moyen de cette transformation. C'est ici un mot d'une insondable profondeur et d'une application journalière.

En ce moment un triage s'opérera (v. 34), triage qui rompra instantanément toutes les relations terrestres, même les plus intimes, et d'où résultera un nouveau groupement de l'humanité en deux familles ou sociétés nouvelles : les *pris* et les *laissés*. Λέγω ὑμῖν, *je vous déclare,* annonce quelque chose de solennel. Bleek pense que, comme il s'agit du

retour du Seigneur comme *juge,* être pris, c'est périr; être laissé, c'est échapper. Mais le *moyen* παραλαμβάνεσθαι, *prendre à soi,* recueillir comme sien, ne peut avoir qu'un sens favorable (Jean XIV, 3). Et saint Paul a bien compris ce mot dans ce sens; car ce n'est probablement pas sans relation avec cette parole qu'il enseigne 1 Thess. IV, 17 l'enlèvement dans les airs des croyants vivant au retour de Christ; c'est l'ascension des disciples, comme complément de celle du Maître. Ἀφιέναι : *abandonner,* laisser en arrière, comme XIII, 35. L'image du v. 34 suppose que la Parousie a lieu de nuit. Le v. 35, au contraire, la suppose arrivant de jour. Peu importe. Pour un hémisphère ce sera de jour; pour l'autre, de nuit. L'idée reste la même : soit qu'il dorme, soit qu'il agisse, l'homme doit être assez détaché pour se livrer sans délai au Seigneur qui l'entraîne. — On usait, chez les anciens, de moulins à bras. Quand la meule était grosse, deux personnes la tournaient ensemble. — Le v. 36, qui manque dans presque tous les Mjj., est tiré du passage parallèle dans Matthieu. — Ainsi les êtres qui auront été le plus étroitement rapprochés ici-bas, seront en un clin d'œil séparés pour jamais.

La question des apôtres (v. 37) est une question de curiosité. Quoique Jésus y eût déjà répondu au v. 24, il en profite pour clore l'entretien par une déclaration qui en étend au monde entier l'application. Le phénomène naturel, signalé par Job XXXIX, 33, est employé par Jésus comme le symbole de l'universalité du jugement annoncé. Le *cadavre,* c'est l'humanité purement mondaine et destituée de la vie de Dieu (v. 26-30; comp. IX, 60 : *Laisse les morts*...). Les *aigles* représentent le châtiment fondant sur une telle société. Il n'y a, dans cette image, aucune allusion aux étendards romains, puisque rien dans le discours précédent ne se rapporte à la ruine de Jérusalem. Comp. aussi Matth.

XXIV, 28, où cette parole s'applique exclusivement à la Parousie. L'aigle proprement dit ne vit pas en troupes, sans doute, et ne se nourrit pas de cadavres. Mais ἀετός, ainsi que נשר, Prov. XXX, 17, peut (comme le fait voir Furrer, *Bedeut. der bibl. Geogr.*, p. 13) désigner le grand vautour *(gyps fulvus)*, égal à l'aigle en taille et en force, que l'on voit par centaines dans la plaine de Génézareth. Quelques Pères ont appliqué l'image du *corps* à Jésus glorifié, et celle des *aigles* aux saints qui l'accompagneront à son avénement!

3° XVIII, 1-8[1]. *La veuve et le juge inique.* — Cette parabole est propre à Luc. La formule ἔλεγε δὲ καί : « Du reste écoutez encore ceci, » l'annonce comme clôture de tout le discours XVII, 20 et suiv. — Weizsäcker (p. 139) et Holtzmann (p. 132) pensent que le préambule, v. 1, donne à cette parabole une application banale (le devoir de la persévérance dans la prière), qui ne se rattache pas à l'idée primitive de cet enseignement (l'imminence de la Parousie). Mais n'y a-t-il pas une relation très-étroite entre le devoir de la prière persévérante et le danger que court l'Eglise de se laisser subjuguer par l'assoupissement charnel qui vient d'être décrit dans le tableau précédent? Le Fils de l'homme a été rejeté; il est disparu; la masse se plonge dans une grossière mondanité; les hommes selon Dieu sont devenus aussi rares qu'à Sodome. Qu'est alors la position de l'Eglise? Celle d'une veuve dont la seule arme est la prière incessante. Ce n'est qu'au moyen de cette con-

[1] V. 1. ℵ B L M plusieurs Mnn. It$^{aliq.}$ omettent και après δε. — 15 Mjj. 60 Mnn. ajoutent αυτους après προσευχεσθαι. — Les Mss. se partagent entre εκκακειν et εγκακειν. — V. 3. Les Mjj., excepté A, omettent τις après δε. — V. 4. Les Mss. se partagent entre ηθελησεν (T. R.) et ηθελεν (alex.). — ℵ B L X It^{plerique} ουδε ανθρωπον au lieu de και ανθρωπον ουκ. — V. 7. ℵ B L Q : αυτω au lieu de προς αυτον. — ℵ A B D L Q X Π 3 Mnn. : μακροθυμει au lieu de μακροθυμων.

centration profonde que l'on conservera la foi. Mais voilà précisément la disposition que Jésus craint de ne plus trouver dans l'Eglise elle-même, à son retour. Cette parabole est donc placée ici très à propos, et le préambule est parfaitement conforme à son intention première. Comp. XXI, 34-36, où se retrouve la même relation d'idées entre le danger de l'appesantissement spirituel dans les derniers temps, et le devoir de la vigilance et de la prière incessantes. Ἐκκακεῖν, *se relâcher*, lâcher prise, ne pas tenir obstinément à son droit, comme la veuve. — Il y a, au fond de cette parabole, comme de celles de l'ami indiscret et de la brebis perdue (XI et XV), un raisonnement *a fortiori :* « Dieu fût-il semblable à ce juge, il ne résisterait pas à la prière persévérante de l'Eglise ; combien moins étant ce qu'il est ! » La position de l'Eglise depuis le départ du Seigneur est semblable à celle d'une *veuve*, et d'une veuve privée de ses droits. Le Seigneur a acquis aux siens de glorieuses prérogatives, qui n'ont point encore passé dans le domaine des faits, et dont ils doivent, s'ils les estiment à leur juste valeur, revendiquer sans cesse la jouissance. Ἐκδικεῖν (v. 3) : délivrer (ἐκ), par sentence juridique (δίκη). Ce terme ne renferme donc pas une notion de vengeance, mais bien celle de la justice à rendre au faible opprimé. — Si l'on prend ὑπωπιάζειν, *meurtrir le visage*, dans le sens affaibli d'*importuner*, il faut interpréter εἰς τέλος dans celui de *jusqu'à la fin :* « Afin qu'elle ne m'importune pas jusqu'à la fin (indéfiniment). » Mais Meyer préfère maintenir le sens propre et du verbe et de εἰς τέλος (à la fin) : « De peur qu'elle n'en vienne à la fin jusqu'à me frapper. » Le partic. ἐρχομένη, *venant à moi*, décide en faveur de ce second sens. Il y a, dans cette parole, une teinte de plaisanterie. — V. 6 : « *Ecoutez :* car il y a une leçon à tirer même de ce langage impie. » — V. 7. *Le cri continuel* des

élus rappelle ce désir ardent des croyants de voir l'un des jours du Fils de l'homme, XVII, 22. — Les *élus* sont ceux que Dieu a tirés, par l'appel de Jésus, du sein de l'humanité perdue, conformément au plan éternel du salut. — Si on lit μακροθυμεῖ (alex.), il faut donner à cette proposition le sens interrogatif: «Ne fera-t-il pas droit . . . et *tardera-t-il* à leur égard,» c'est-à-dire à châtier ceux qui les oppriment? Mais le sens qu'il faut ainsi donner à ἐπ'αὐτοῖς n'est pas naturel. Il vaut donc mieux lire: μακροθυμῶν, dont le sens est (avec καί): « *lors même qu'il retient sa colère au sujet de ses élus* [opprimés].» Dieu souffre avec eux («Saul, Saul, pourquoi *me* persécutes-tu?») ; c'est pourquoi Jésus peut dire de Dieu, qu'il *se contient à leur sujet*. Si donc il n'intervient pas immédiatement pour les délivrer, ce n'est pas indifférence, c'est longanimité envers leurs oppresseurs. Comp. 2 Pierre III, 9. Il n'est nullement dit que le *but* du cri incessant des élus soit le châtiment de leurs adversaires, ce qui ne serait pas conforme à l'image de la parabole; c'est leur propre délivrance par la mise en possession de l'héritage auquel ils ont droit. Mais Dieu ne peut, il est vrai, exaucer cette demande, qu'en brisant le pouvoir de ceux qui mettent obstacle à cet acte de justice. C'est à ce côté de l'exaucement que fait allusion le μακροθυμεῖν. — Ἐν τάχει, *rapidement*, ne dit nullement que le terme de la patience divine soit proche, ce qui serait en contradiction avec le long intervalle de temps annoncé par l'expression : *il viendra des jours* . . . (XVII, 22). Ce mot signifie plutôt qu'une fois l'exaucement ordonné, la délivrance s'accomplira à bref délai, en un clin d'œil; comp. Rom. XVI, 20 (où il faut traduire aussi non *bientôt*, mais *bien vite*). Πλήν: «Je ne crains pas que le juge fasse défaut à son devoir. Voici *seulement* ce qui m'inquiète : c'est que la veuve ne manque au sien.» — Τὴν πίστιν: non *de*

la foi, en général, mais *la foi*, cette foi spéciale, dont celle de la veuve est l'image, qui, malgré le silence obstiné et la longue indifférence apparente du juge, persévère à revendiquer son droit. — *Sur la terre :* en opposition au Fils de l'homme qui revient du ciel. — Il faut se rappeler ici le triste tableau de l'état de l'humanité à cette époque (XVII, 26-30). N'est-ce point à un tel état de choses que Jésus fait aussi allusion Matth. XXV, 5 : « Et elles s'assoupirent *toutes* et s'endormirent ? »

Hilgenfeld et d'autres trouvent dans cette parabole une soif de vengeance qui rappelle plutôt le zèle furieux de l'Apocalypse, que le vrai sentiment paulinien de Luc. Ce passage serait donc « l'une de ces parties *les plus anciennes* de notre évangile, » que Luc a puisées dans un document judaïque. D'autres, comme de Wette, y voient au contraire les traces d'un temps *postérieur* dans lequel l'Eglise était déjà la victime de la persécution. Mais : 1. Cette prétendue soif de vengeance ne ressort nulle part du texte. 2. Notre passage est plein de douceur en comparaison des expressions d'indignation de Paul lui-même (Rom. II, 4-5. 8-9 ; 1 Thess. III, 15. 16 ; 2 Thess. I, 8). L'esprit de cette parabole n'est donc nullement opposé à celui du *paulinien* Luc. 3. Il est bien fait allusion à la position anormale de l'Eglise, entre le départ de Christ et son retour, mais non à la persécution proprement dite.

Tandis que Hilgenfeld prétend distinguer dans tout ce morceau les passages originairement ébionites (XVII, 1-4 ; 11-19 ; XVIII, 1-8) de ceux qui sont de la composition de Luc (XVII, 5-10 ; 20-37 ; XVIII, 9-14), Volkmar (*Evang. Marcions*, p. 203) soutient que l'ordonnance de ce morceau est systématique et repose sur la triade paulinienne connue : *charité* (XVII, 1-4), *foi* (v. 5-19), *espérance* (v. 30 et suiv.). Mais il est aisé de voir combien est forcée l'application de ce schématisme à ces différents récits.

III. — *La parabole du pharisien et du péager :* XVIII, 9-14.

V. 9-14 [1]. Cette parabole est propre à Luc. Qui sont ces

[1] V. 9. Les Mss. se partagent entre ειπεν δε et ειπεν δε και. — V. 11. ℵ Itplerique omettent προς εαυτον. — V. 12. ℵ B : αποδεκατευω au lieu

τινές, *quelques-uns*, à qui elle est adressée? Ce ne peuvent être des pharisiens. Luc les eût nommés comme XVI, 14; et Jésus ne leur eût pas présenté en exemple, dans une parabole, l'un des leurs, en le désignant expressément comme tel. Bleek pense que c'étaient des disciples de Jésus. Mais Luc les eût également désignés (XVI, 1). C'étaient donc probablement des membres du cortége de Jésus, qui ne s'étaient pas encore ouvertement déclarés pour lui et qui manifestaient un éloignement hautain pour certains pécheurs, connus comme tels, qui l'accompagnaient avec eux; comp. XIX, 7. — Le terme σταθείς, *se tenant debout* (v. 11), indique une pose assurée et même hardie (comp. *se tenant éloigné*, v. 13). — Πρὸς ἑαυτόν ne dépend pas de σταθείς: « se tenant *à part*, à distance du vulgaire, » — il eût fallu καθ'ἑαυτόν (Meyer), — mais de προσηύχετο: « *il priait*, se parlant ainsi *à lui-même* . . . » C'était moins une prière dans laquelle il rendait grâces à Dieu, qu'une félicitation qu'il s'adressait à lui-même. La vraie action de grâces est toujours accompagnée d'un sentiment d'humiliation. — Les pharisiens jeûnaient le lundi et le jeudi de chaque semaine. Κτᾶσθαι désigne l'acte d'acquérir plutôt que celui de posséder; il se rapporte donc ici au revenu des terres (XI, 42). — Se frapper la poitrine: emblème du coup de mort que le pécheur sent avoir mérité de la part de Dieu. Le *cœur* est frappé, comme siége de la vie personelle et du péché. — Λέγω ὑμῖν (v. 14): « Je vous déclare, si étrange que cela paraisse . . . » — L'idée de la *justification*, c'est-à-dire d'une justice attribuée au pécheur par sentence divine, appartient déjà à l'A. T. Comp. Gen. XV, 6; Es, L, 8; LIII, 11.

d'αποδεκατω. — V. 13. ℵBGL 5 Mnn. Syr^{cur}: ο δε τελωνης au lieu de και ο τελωνης. — 8 Mjj. 15 Mnn. It. Vg. omettent εις devant το στηθος. — V. 14. Au lieu de η εκεινος (T. R. avec quelques Mnn.), 16 Mjj. et 150 Mnn. lisent η γαρ εκεινος, et ℵBL: παρ'εκεινον.

— Dans la leçon reçue ἢ ἐκεῖνος, ἤ dépend de *plutôt* sous-entendu. La suppression de l'adv. *plutôt* sert à prévenir l'idée que le pharisien aurait reçu aussi sa part de justification. Dans la leçon ἢ γὰρ ἐκεῖνος (plus fortement appuyée que les autres), ἤ s'explique de la même manière, et γάρ a, comme souvent, une valeur interrogative : « *Car* pensez-vous que celui-là (le pharisien) pût être justifié? » Cette tournure un peu difficile a motivé la correction alex. παρ' ἐκεῖνον. — Le Seigneur aime à terminer ses paraboles par des axiomes dans lesquels il formule les lois fondamentales de la vie morale : Dieu écrasera toute élévation propre ; mais il s'inclinera avec amour vers toute humiliation sincère.

Assurément, si le but de Luc a été de montrer dans le ministère de Jésus les bases historiques de l'enseignement de saint Paul, ce morceau répond tout particulièrement à cette intention. Mais il ne résulte de là rien de contraire à la vérité du récit. Car l'idée de la justification *par la foi* est un des axiomes, non seulement de la doctrine de Jésus, mais déjà de celle de l'A. T. (Comp., outre les passages cités, Habac. II, 4).

IV. — *Les enfants présentés à Jésus :* XVIII, 15-17.

V. 15-17[1]. C'est ici que le récit de Luc rejoint celui de Matthieu (XIX, 13) et de Marc (X, 13), après s'en être séparé IX, 51. Jésus est en Pérée. De son séjour dans cette province, Matthieu et Marc n'ont encore raconté qu'un fait, l'entretien avec les pharisiens sur le divorce, reproduit sommairement par Luc, XVI, 13-19.

Par l'expression : *même* les enfants (καὶ τά . . .), v. 14, Luc veut indiquer que la considération dont jouissait Jésus, était parvenue à son comble : les mères lui apportaient *même* leurs nourrissons ! L'article devant βρέφη désigne la

[1] V. 15. ℵ B D G L quelques Mnn. : επετιμων au lieu d'επετιμησαν. — V. 16. ℵ B D G L 4 Mnn. Syr^{sch} : προσεκαλεσατο (ou . . . λειτο) αυτα λεγων au lieu de προσκαλεσαμενος αυτα ειπεν.

catégorie. — Les apôtres pensent que c'est là abuser de la bonté et du temps de leur Maître. Marc, qui aime toujours à peindre les impressions morales, décrit l'indignation que Jésus éprouve (ἠγανάκτησε), en apercevant chez eux ce sentiment. Luc est moins sévère, lui que l'on accuse de maltraiter les Douze. Après avoir rappelé ces petits que l'on renvoie (αὐτά), Jésus instruit ses disciples à leur sujet. Matthieu, comme d'ordinaire, résume. — Il y a, chez les enfants, une double réceptivité, négative et positive, l'humilité et la confiance. Par un travail exercé sur nous-mêmes, nous devons revenir à ces dispositions qui sont naturelles à l'enfant. Le pronom τῶν τοιούτων, *de tels,* ne se rapporte pas à d'autres enfants tels que ceux-là, mais à toutes les personnes qui revêtent librement les dispositions indiquées. Jésus, d'après Marc, serra avec tendresse ces enfants dans ses bras, et leur imposa les mains en les bénissant. Matthieu ne parle que de l'imposition des mains. Ces détails touchants sont omis par Luc. Par quelle raison, s'il les a connus? Ils convenaient si bien à l'esprit de son évangile! Volkmar (*die Evang.,* p. 487) explique cette omission par le *prosaïsme* de Luc (!). Selon le même, ces petits enfants représenteraient les païens sauvés par la grâce. La dogmatique de parti jusques dans ce récit le plus simple de l'Evangile!

V. — *Le jeune homme riche:* XVIII, 18-30.

Dans les trois syn. ce morceau suit immédiatement le précédent (Matth. XIX, 16; Marc X, 17). La tradition orale avait lié ces traits, peut-être parce qu'il existait entre eux une réelle succession chronologique. — Trois parties: 1° l'entretien avec le jeune homme (v. 18-23); 2° la conversation qui a lieu à son sujet (v. 24-27); 3° l'entretien de Jésus avec les disciples sur eux-mêmes (v. 28-30).

1° V. 18-23[1]. *Le jeune riche.* — Luc donne à cet homme le titre d'ἄρχων, *chef,* qui signifie probablement ici président de synagogue. Matthieu et Marc disent simplement εἷς. Plus tard, Matthieu l'appelle *jeune homme* (v. 20). Son arrivée est dramatiquement dépeinte par Marc: *Etant accouru et s'étant mis à genoux devant lui.* — Il désirait sincèrement le salut, et il se figurait qu'une action généreuse, un grand sacrifice, lui garantirait ce bien suprême; cette espérance suppose que l'homme est par lui-même capable de faire le bien; que par conséquent il est foncièrement bon. C'est ce qu'implique aussi son apostrophe à Jésus: *Bon maître;* car c'est *l'homme* qu'il salue eu lui de la sorte, puisqu'il ne le connaît encore qu'en cette qualité. Jésus, en refusant ce titre, dans le sens faux où il lui est donné, ne s'accuse point lui-même de péché, comme on l'a prétendu. S'il avait eu la conscience chargée de quelque faute, il en eût fait l'aveu explicitement. Mais Jésus lui rappelle que toute bonté chez l'homme, comme dans une créature quelconque, ne peut émaner que de Dieu. Cet axiome est la base même du monothéisme. Par là, il coupe court à l'erreur fondamentale du jeune homme. Quant à Jésus, la question de sa bonté personnelle dépend uniquement de celle de savoir si sa dépendance intérieure de ce Dieu, seul bon, est complète ou partielle. Si elle est complète, Jésus est bon, mais d'une bonté qui est celle de Dieu même agissante en lui. Sa réponse ne touche point à ce côté personnel de la question. Dans Matthieu, du moins d'après la leçon alex., qui

[1] V. 20. 10 Mjj. 25 Mnn. It[aliq.] Vg. omettent σου après μητερα. — V. 21. ℵ A B L 2 Mnn.: εφυλαξα au lieu d'εφυλαξαμην. — V. 22. ℵ B D L quelques Mnn. Syr. omettent ταυτα après ακουσας δε. — ℵ F H V plusieurs Mnn.: οτι au lieu de ετι. — Les Mss. se partagent entre διαδος et δος (tiré des parallèles) et entre ουρανω (T. R.) et ουρανοις (alex.). — V. 23. ℵ B L: εγενηθη au lieu d'εγενετο.

est probablement la vraie, le mot *bon* est omis dans l'allocution du jeune homme, et la réponse de Jésus est conçue en ces termes : « *Pourquoi m'interroges-tu sur le bien? Un seul est bon.* » Ce qui peut signifier : « Le bien, c'est de s'attacher à Dieu, le seul bon ; » ou aussi : « Le bien, c'est d'accomplir les commandements de Dieu, du seul bon. » Ces deux explications ne sont naturelles ni l'une ni l'autre. Aussi Bleek n'hésite-t-il pas à préférer ici la forme de Luc et de Marc. Celle de Matthieu est peut-être une modification provenant de la crainte des conséquences contraires à la pureté de Jésus, que l'on pouvait tirer de la forme de sa réponse, telle quelle nous a été transmise par les deux autres synoptiques.

Jésus vient de rectifier l'erreur fondamentale du jeune homme. Maintenant il répond à sa question. L'œuvre à faire, c'est d'aimer. Jésus cite la seconde table, comme se rapportant à des œuvres plus extérieures, plus palpables, plus semblables, par conséquent, à l'une de celles dont le jeune homme attendait l'indication. Cette réponse de Jésus est sérieuse ; car aimer, c'est vivre ! (voir à X, 28). Il s'agit seulement de savoir comment nous pouvons y parvenir. Mais Jésus procède en sage pédagogue. Bien loin d'arrêter sur leur voie ceux qui croient à leur propre force, il les encourage à la suivre fidèlement jusqu'au bout, sachant bien que, s'ils sont sincères, ils mourront *à la loi par la loi* (Gal. II, 19). Comme dit Gess : « Entrer complétement dans le sérieux de la loi, c'est le vrai chemin pour venir à Jésus-Christ. » — La réponse du jeune homme (v. 21) témoigne d'une grande ignorance morale, sans doute, mais aussi d'une noble sincérité. Il ignore le sens spirituel des commandements, et il croit les avoir réellement accomplis. Ici se place ce coup de pinceau inimitable de Marc : « Et Jésus, *l'ayant regardé, l'aima.* » Quand on veut faire de

Marc le compilateur des deux autres évangélistes, on est réduit à dire, avec de Wette, que Marc, trouvant lui-même cette réponse aimable, a prêté à Jésus son propre sentiment. Nous voyons bien plutôt dans ce mot un de ces traits qui révèlent la source, très-rapprochée de la personne de Jésus, d'où proviennent en partie les récits de Marc. Il y avait là un apôtre qui suivait les impressions de Jésus, telles qu'elles se peignaient sur sa figure, et qui surprit au passage le regard de tendresse qu'il jeta sur cet être si sincère et si naïf. — Ce regard d'amour était en même temps un regard scrutateur (ἐμβλέψας αὐτῷ, Marc v. 21), par lequel Jésus discerna les bonnes et les mauvaises qualités de ce cœur, et qui lui dicta la parole suivante. Le δέ, avec ἀκούσας (v. 22), est adversatif et progressif. Il annonce une résolution nouvelle que prend le Seigneur. Il se décide à appeler cet homme au nombre de ses disciples permanents. Le vrai contenu de sa réponse, en effet, n'est pas l'ordre de distribuer ses biens, mais l'invitation à le suivre. Le don de ses richesses n'est que la condition de l'entrée dans cette carrière nouvelle qui lui est ouverte (voir à X, 61; XII, 33). Jésus donne à la proposition qu'il lui fait le caractère qui répond le mieux au désir exprimé par le jeune homme. Il lui a demandé une œuvre à faire; et Jésus lui en indique une, une décisive, qui répond parfaitement au but, en ce qu'elle lui garantit le salut. Se dégager de tout pour suivre définitivement Jésus, c'est là le salut même, la vie. L'accommodation formelle de cette réponse à la pensée du jeune homme ressort de cette expression: *Une chose te manque* (Luc et Marc), et plus clairement encore de celle-ci, dans Matthieu: *Si tu veux être parfait, va* . . . Sans doute, dans la pensée de Jésus, l'homme ne peut faire plus et mieux que d'accomplir la loi (Matth. V, 17. 48). Seulement il faut que la loi soit comprise, non selon la lettre, mais

selon l'esprit (Matth. V). La perfection à laquelle Jésus appelle le jeune homme n'est donc pas l'accomplissement d'une loi *supérieure* à la loi proprement dite, mais l'accomplissement vrai de celle-ci, en opposition à l'accomplissement extérieur, littéral, que possédait déjà le jeune homme (v. 21). Cette *chose unique* qui lui manque, c'est *l'esprit* de la loi ; c'est l'amour prêt à tout donner ; c'est le tout de la loi (Luc VI). Les mots : *Tu auras un trésor dans le ciel*, ne signifient point que cette aumône lui ouvrira le ciel, mais que, quand il sera entré dans ce séjour, il y trouvera, par l'effet de ce sacrifice, des êtres reconnaissants, dont l'amour sera pour lui un inépuisable trésor (voir à XVI, 9). L'acte qui est la vraie condition d'entrée dans le ciel, est indiqué par ce dernier mot auquel tout tend : *Suis-moi*. La manière de suivre Jésus se transforme d'après les temps. Alors, pour s'attacher à lui intérieurement, il fallait le suivre extérieurement, et par conséquent abandonner sa position terrestre. Aujourd'hui que Jésus ne vit plus corporellement ici-bas, la condition spirituelle demeure seule, mais avec toutes les conditions morales qui résultent de la relation avec lui, selon le caractère et la position de chacun. — La tristesse que cette réponse fait éprouver au jeune homme, est exprimée de la manière la plus dramatique par Marc : *Ayant poussé un profond soupir* (στυγνάσας). L'évangile des Hébreux décrivait ainsi cette scène : « Alors le riche se mit à se gratter la tête, car cela ne lui plaisait pas ; et le Seigneur lui dit : Comment donc peux-tu dire : J'ai accompli la loi ; puisqu'il est écrit dans la loi : Tu aimeras ton prochain comme toi-même ; et voilà beaucoup de tes frères, enfants d'Abraham, vivent dans la boue et meurent de faim, tandis que ta table est chargée de biens, et qu'il n'en sort rien pour eux[1]. » Voilà l'écrit dont quelques critiques modernes

[1] Cité par Origène, *in Matth.* XIX, 19.

(Baur, par ex.) prétendent faire l'original de notre Matthieu et le père de notre littérature synoptique !

2° V. 24-27 [1]. *L'entretien sur ce riche.* — Ce n'est pas le fait de la propriété qui empêche l'âme de prendre son essor vers les biens spirituels ; c'est le sentiment de sécurité qui s'y rattache. Aussi, dans Marc, Jésus dit-il en explication de sa première déclaration : « Combien il est difficile que *ceux qui se confient* aux richesses, entrent . . . » Les Sémites désignent une chose impossible par l'image d'un chameau pesamment chargé, arrivant à une porte de ville basse et étroite, par laquelle il ne peut passer. Puis, pour donner à cette image la forme piquante que recherche le proverbe oriental, cette porte est transformée en un trou d'aiguille. Quelques interprètes et copistes, n'ayant pas compris cette figure, ont changé κάμηλος, *chameau,* en κάμιλος (l'η se prononçait ι), terme très-peu usité, qui ne se trouve pas même dans les anciens lexicographes, et que l'on prétend désigner parfois un cable de navire. Dans le texte reçu (τρυμαλιᾶς ῥαφίδος), ῥαφίδος est une correction tirée de Marc et Matthieu ; la vraie leçon, dans Luc, est βελόνης qui signifie aussi *aiguille.* Au lieu du mot τρυμαλία, les alex. lisent τρύπημα (ou τρῆμα). La première forme pourrait venir de Marc ; mais il est plus probable que c'est la seconde qui est tirée de Matthieu, l'évangile le plus généralement employé. Il faut donc lire dans Luc : τρυμαλιᾶς βελόνης.

Exclure les riches du salut, c'était, semblait-il, en exclure tout le monde. Car si les plus bénis d'entre les hommes ne peuvent qu'avec peine être sauvés, que sera-ce des

[1] V. 24. ℵBL 4 Mnn. omettent περιλυπον γενομενον. — BL : εισπορευονται au lieu d'εισελευσονται. — V. 25. S 7 Mnn. : καμιλον au lieu de καμηλον. — ℵBD : τρηματος, LR : τρυπηματος au lieu de τρυμαλιας. — ℵBDL 8 Mnn : βελονης au lieu de ραφιδος. — ADMP 20 Mnn. Syr^{cur} It^{plerique} Vg. : διελθειν au lieu d'εισελθειν.

autres? Tel paraît être le lien entre v. 25 et 26. De Wette lie d'une manière un peu différente : « Tout le monde recherchant plus ou moins la richesse, personne ne peut donc être sauvé. » Cette liaison est moins naturelle. — Jésus, d'après Matthieu et Marc, jette alors sur les disciples un regard plein de gravité (ἐμβλέψας αὐτοῖς, *les ayant regardés*) : « Il n'est que trop vrai ; mais il y a une sphère où l'impossible est possible, celle de l'action divine (παρὰ τῷ θεῷ, *auprès de Dieu*). » Ainsi Jésus élève, en un clin d'œil, l'esprit de ses auditeurs de l'œuvre humaine, à laquelle seule pensait le jeune homme, à cette œuvre divine de la régénération radicale, qui procède du seul Bon, et dont Jésus est seul l'instrument. Comp. une ascension d'idée semblable et aussi rapide Jean III, 2. 5. — Qu'eût-il mieux valu pour ce jeune homme : abandonner ses biens pour devenir le compagnon d'œuvre des saint Pierre et des saint Jean, ou garder ces propriétés que devaient bientôt dévaster les légions romaines?

3° V. 28-30[1]. *L'entretien sur les disciples.* — Il y avait eu un jour, dans la vie des disciples, où une alternative semblable s'était posée pour eux. Ils l'avaient résolue dans un sens différent. Que devait-il résulter pour eux de cette conduite? Pierre le demande naïvement au nom de tous. La forme de sa question, dans Matthieu : *Que nous en arrivera-t-il?* renferme plus positivement que celle de Luc et de Marc l'idée d'une récompense attendue. Dans Matthieu, le Seigneur entre d'abord dans la pensée de Pierre, et fait aux Douze une promesse spéciale, l'une des plus magnifiques qu'il leur ait adressées. Puis, dans la parabole des ouvriers, il les avertit de ne pas tirer orgueil de cette circon-

[1] V. 28. ℵ[c]BDL quelques Mnn. It[plerique] : αφεντες τδια au lieu d'αφηκαμεν παντα και. — V. 30 ℵBL 3 Mnn. : ος ουχι au lieu de ος ου. — BDM 10 Mnn. : λαβη au lieu d'απολαβη.

stance, qu'ils ont été les premiers à le suivre. Il est difficile de mettre entièrement d'accord cette parabole avec la promesse si spéciale qui précède, à moins que d'admettre que la promesse était conditionnelle et ne devait s'accomplir qu'autant qu'ils ne s'abandonneraient pas à l'esprit d'orgueil combattu dans la parabole ; ce qui est un peu subtil. Comme donc Luc place cette même promesse dans une tout autre circonstance XXII, 28-30, contexte auquel elle convient parfaitement, il est probable que Matthieu ne l'a placée ici que par une association d'idée que l'on s'explique facilement. D'après Luc et Marc, la promesse par laquelle Jésus a répondu à Pierre, est de nature à s'appliquer à tous les fidèles ; et il devait en être ainsi, si Jésus ne voulait pas favoriser le sentiment d'élévation propre, qui se trahissait dans la question de son apôtre. Il y a même, dans cette forme : *Il n'y a personne qui . . .* (Marc et Luc), l'intention expresse de donner à cette promesse la plus large application possible. — Toutes les relations de la vie naturelle trouvent leur analogue dans les liens formés par la communauté de la foi. Il résulte de là pour le croyant une compensation à la rupture douloureuse des liens de la chair, que Jésus connaissait fort bien par expérience, VIII, 19-21; comp. avec VIII, 1-3). Et tout vrai croyant peut, comme lui, parler de pères et de mères, de frères et d'enfants, qui constituent sa nouvelle famille spirituelle. Luc et Marc parlent, outre cela, de *maisons ;* Matthieu, de *champs*. La communion de l'amour chrétien procure en effet à chaque croyant la jouissance des biens de toute sorte appartenant à ses frères. Cependant, pour que les disciples ne croient pas que c'est à un paradis terrestre qu'il les convie, il ajoute, dans Marc : *avec des persécutions*. Matthieu et Luc n'avaient assurément aucune raison dogmatique de retrancher ce correctif important, s'ils l'eussent connu. — Luc omet éga-

lement ici la maxime : « *Plusieurs des premiers seront les derniers,* etc. . . ., » par laquelle se termine ce morceau dans Marc, et qui introduit, dans Matthieu, la parabole des ouvriers.

La source commune des trois syn. ne saurait être le Proto-Marc, comme le veut Holtzmann, à moins d'admettre que c'est de leur chef que Luc attribue à ce riche le titre de *président de synagogue* et que Matthieu l'appelle *jeune homme.* Quant à la tendance ébionite de Luc, la critique doit reconnaître, en face de ce morceau, que si le salut par la pauvreté volontaire est réellement enseigné dans notre évangile, il l'est non moins décidément par les deux autres syn.; que c'est par conséquent une hérésie, non pas de Luc, mais de Jésus, — ou plutôt une saine exégèse ne saurait rien trouver de pareil dans les enseignements que nos trois évangélistes s'accordent à mettre dans la bouche du Maître.

VI. — *La troisième annonce de la Passion :* XVIII, 31-34.

V. 31-34. Déjà deux fois Jésus avait annoncé à ses disciples ses prochaines souffrances (IX, 18 et suiv.; 43 et suiv.). Cependant, comme le prouve la demande des deux fils de Zébédée (Matth. XX, 20; Marc X, 35), leurs espérances étaient toujours tournées vers un règne terrestre. En renouvelant l'annonce de sa Passion, Jésus travaille à diminuer le scandale que cet événement leur causera, et même à en faire un appui de leur foi, quand plus tard ils rapprocheront cette catastrophe des paroles par lesquelles il les y a préparés (Jean XIII, 19). Marc introduit cette troisième annonce par un préambule remarquable (X, 32). Jésus les devance sur le chemin; ils suivent, étonnés et effrayés. Cette peinture rappelle l'expression : *il affermit sa face* (Luc IX, 51), ainsi que les paroles des disciples et de Thomas (Jean XI, 8. 16.). Quel accord de fond sous ces formes diverses! En général, Luc ne cite pas les prophéties; il le fait ici une fois pour toutes et comme en bloc. Le datif

τῷ υἱῷ peut dépendre de γεγραμμένα : « écrites *pour le Fils de l'homme,* » comme sa feuille de route; ou de τελεσθήσεται : « seront accomplies *à l'égard du Fils de l'homme,* » en sa personne. La première construction est plus simple. La forme du fut. pass. qu'emploie Luc indique l'abandon passif à la souffrance, plus énergiquement que les fut. act. de Matthieu et de Marc. Le genre de mort n'est pas indiqué dans Luc et Marc aussi positivement que dans Matthieu (σταυρῶσαι). Néanmoins les détails, dans cette troisième annonce, sont plus précis et plus dramatiques que dans les précédentes. Voir à IX, 45. Sur le v. 34, Riggenbach dit avec raison : « Pour tout ce qui est contraire au désir naturel, il se produit dans le cœur un aveuglement qu'un miracle seul peut guérir. »

Le v. 34 n'ayant pas de parallèle dans les deux autres syn., Holtzmann pense que Luc a voulu remplacer par cette réflexion le récit de la demande des fils de Zébédée, qui se trouve placé ici chez Matthieu et Marc. Mais une réflexion toute semblable ne se trouve-t-elle pas à la suite de la seconde annonce de la Passion (IX, 45), sans qu'aucune intention pareille puisse être admise? — Il est difficile à ceux qui font de l'évangile de Luc un écrit systématiquement hostile aux Douze d'expliquer l'omission de ce trait défavorable à deux des principaux apôtres. Volkmar (*die Evang.*, p. 501) a trouvé la solution : Luc veut bien se garder de heurter le parti judéo-chrétien qu'il désire gagner au paulinisme ! Ainsi : rusé quand il parle, plus rusé quand il se tait, voilà Luc pour cette critique !

VII. *La guérison de Bartimée:* XVIII, 35-43.

Le récit très-précis de Jean sert à compléter la narration synoptique. Le séjour de Jésus en Pérée fut interrompu par l'appel de Jésus à Béthanie, auprès de Lazare (Jean XI). De là il se rendit à Ephraïm, du côté de la Samarie, où il se tint à l'écart, seul avec ses disciples (Jean XI, 54). Ce fut sans doute à ce moment qu'eut lieu la troisième annonce

de sa Passion. A l'approche de la fête de Pâques, il descendit la vallée du Jourdain, et rejoignit à Jéricho les caravanes galiléennes qui arrivaient par la Pérée. Il avait résolu cette fois d'entrer à Jérusalem avec la plus grande publicité, et de se présenter au peuple et au Sanhédrin en sa qualité de roi. C'était *son heure*, l'heure de sa manifestation, attendue dès longtemps par Marie (Jean II, 4), et qu'avaient prétendu lui faire anticiper ses frères (Jean VII, 6-8).

V. 35-43[1]. Luc parle d'un aveugle assis au bord du chemin, que Jésus guérit en *approchant* de Jéricho; Marc indique le nom de cet homme, *Bartimée;* d'après son récit, Jésus l'aurait guéri *en sortant* de Jéricho; enfin, Matthieu parle de *deux* aveugles guéris à la *sortie* de la ville. Les trois récits ne s'accordent, comme si souvent, que dans les termes du dialogue; la teneur de la prière du malade et de la réponse de Jésus est presque identique dans les trois (v. 38 et parall.). De ces trois récits, celui de Marc est certainement le plus précis et le plus pittoresque, et c'est à cet évangéliste qu'en cas de différence réelle il convient accorder la préférence. On a fait observer cependant (Andreæ, *Beweis des Glaubens,* juillet et août 1870) que Josèphe et Eusèbe distinguent entre la vieille et la nouvelle Jéricho et que les deux aveugles pouvaient se trouver l'un à la sortie de l'une, l'autre à l'entrée de l'autre. Ou bien il n'est point impossible qu'ils ait eu en ce jour deux guérisons, l'une au moment de l'entrée dans la ville, l'autre à la sortie, que Matthieu aurait réunies; Luc aurait appliqué à l'une, d'après une tradition légèrement altérée, les traits particuliers qui avaient caractérisé l'autre. Cette double modification pouvait d'autant plus aisément s'intro-

[1] V. 35. ℵBDL: επαιτων au lieu de προσαιτων. — V. 38. AEKΠ 10 Mnn. omettent Ιησου. — V. 39. BDLPX quelques Mnn.: σιγηση au lieu de σιωπηση. — V. 41. ℵBDLX omettent λεγων devant τι.

duire dans la narration orale, que, venant d'Ephraïm à Jéricho, Jésus entra assez probablement dans la ville par la même route et par la même porte par lesquelles il en sortit pour se rendre à Jérusalem. S'il y a eu deux aveugles, ils purent donc être guéris à peu près au même endroit. — Le nom de *Bartimée (fils de Timée)*, qu'a conservé Marc, vient ou du nom grec Τιμαῖος, *l'honorable*, ou de l'aram. *same*, *samia*, *aveugle;* aveugle, fils d'aveugle (Hitzig, Keim). Marc ajoute : *l'aveugle*. On croit entendre la chronique du lieu. — L'allocution *fils de David* est un hommage messianique non déguisé. Ce trait suffirait pour montrer l'état des esprits à ce moment. La réprimande que lui adressent les membres du cortége (v. 39) ne porte nullement sur l'emploi de ce titre. Il leur semble bien plutôt qu'il y a de la présomption, de la part d'un mendiant, à arrêter ainsi au passage un si haut personnage. — La leçon du T. R. σιωπήσῃ est probablement tirée des parall. Il faut lire, avec les alex. : σιγήσῃ (terme plus rarement employé). — Rien de plus naturel que le changement subit qui s'opère dans la conduite de la multitude, aussitôt qu'elle remarque la disposition favorable de Jésus ; ce sont là autant de traits inimitables conservés par Marc seul. Avec une majesté vraiment royale, Jésus semble ouvrir au mendiant les trésors du pouvoir divin : « Que veux-tu que je te fasse? » et lui donner, si l'on peut dire ainsi, carte blanche (v. 41).

En répondant à la demande de l'aveugle, v. 42, il dit : *ta foi*, non : *ma puissance*, pour lui faire sentir le prix de cette disposition en vue du miracle spirituel, plus important encore, qu'il reste à opérer chez lui, et : *t'a sauvé*, non : *t'a guéri ;* quoique sa vie ne fût nullement en danger, pour lui faire voir dans cette guérison le commencement du salut, s'il sait entretenir le lien de la foi entre lui et la personne du Sauveur. — Jésus permet à Bartimée de donner

essor à sa reconnaissance, et à la foule d'exprimer hautement son admiration et sa joie. Le temps des ménagements est passé. Ces sentiments auxquels se livre la multitude sont le souffle avant-coureur de la Pentecôte anticipée qui s'appelle le jour des Rameaux. Δοξάζειν se rapporte à la puissance, αἰνεῖν à la bonté de Dieu (II, 20).

La supériorité incontestable du récit de Marc force Bleek à renoncer ici, au moins en partie, à son insoutenable procédé de faire de Marc le compilateur des deux autres. Il reconnaît que lors même qu'il a usé du récit des deux autres, il doit avoir eu, dans ce cas, une source propre et indépendante. C'est bien ; mais cette source pouvait-elle ne contenir absolument que ce seul récit?

D'autre part, Holtzmann, qui fait du Proto-Marc la source des trois syn., n'est pas moins dans l'impossibilité d'expliquer comment Matthieu et Luc ont pu altérer si profondément le côté historique du récit (l'un : *deux* aveugles au lieu d'un ; l'autre : la guérison *avant* Jéricho plutôt qu'après, etc.), et en gâter, comme à plaisir, la dramatique beauté, si bien reproduite par Marc. Et que signifie en effet cette explication de la transposition du miracle chez Luc, que Holtzmann tire de Bleek : que c'est l'histoire suivante de Zachée, qui engage Luc à placer la guérison *avant* Jéricho!

Volkmar, qui fait dériver Luc de Marc, et Matthieu des deux réunis, prétend que Marc a voulu faire de l'aveugle le type des païens qui recherchent le Sauveur (de là le nom de Bar-Timée ; Timée provient, selon lui, de *Thima (l'impur)*, et des membres du cortége qui veulent lui imposer silence, les représentants des judéo-chrétiens, qui interdisaient aux païens l'accès au Messie d'Israël. Si Luc retranche les détails les plus pittoresques, c'est par *prosaïsme*. S'il omet le nom de Bartimée, c'est parce qu'il est choqué de voir les païens désignés comme des êtres impurs. S'il place le miracle *avant* Jéricho, c'est qu'il distingue la guérison de *l'homme* de celle de son *paganisme*, qui sera placée *après*, et cela dans le salut accordé à Zachée[1]. Zachée, *le pur*, est le contrepied de Timée, *l'impur (die Evang.*, p. 502-505). C'est le sublime du genre! Voilà le jeu de *cache-cache* que les évangélistes ont joué avec les églises sur

[1] On pourrait penser que nous persiflons. Voici les termes : « Le mendiant aveugle de Marc est scindé par Luc en deux moitiés : *a*) l'aveugle, comme tel, qu'il place avant Jéricho ; *b*) l'élément païen dans l'aveugle, qui est placé après Jéricho (en Zachée). »

le thème de la personne de Jésus! Après cela, on nous dispensera d'autres preuves de la sagacité de cet auteur.

VIII. — *Jésus chez Zachée:* XIX, 1-10.

V. 1-19[1]. Chez Matthieu et Marc, le récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem suit immédiatement celui de la guérison de Bartimée. Il y a là une lacune, car Jésus s'arrêta à Béthanie et y passa au moins une nuit (Jean XII, 1 et suiv.). Cette lacune est, d'après Luc, plus considérable encore. Car avant que d'arriver à Béthanie, Jésus s'arrêta à Jéricho et y passa la nuit (v. 5). La source de Luc est originale et indépendante des deux autres syn. Elle était araméenne, comme le prouvent les καί accumulés, la forme paratactique, ainsi que l'expression ὀνόματι καλούμενος, v. 1. 2. Comp. I, 61. — Le nom *Zachée*, de זכך, *être pur*, prouve l'origine juive de cet homme. — Il devait y avoir à Jéricho un bureau de péage principal, tant à cause de l'exportation du baume qui croissait dans cette oasis, et qui se vendait dans tous les pays du monde, qu'en raison du transit considérable qui avait lieu sur cette route, par laquelle on allait de Pérée en Judée et en Egypte. Zachée était à la tête de ce bureau. La personne de Jésus l'intéressait particulièrement, sans doute parce qu'il avait entendu parler de la bienveillance que ce prophète témoignait aux gens de sa classe. Bien certainement τίς ἐστί (v. 3) ne signifie pas: *lequel* des membres *du cortége* il était (Bleek), mais: quelle

[1] V. 2. DG 7 Mnn. Syr. It^{plerique} Vg. omettent καλουμενος. — ℵL* Syr^{cur} omettent ουτος entre και et ην. — BKΠ quelques Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. omettent ην. — V. 4. Les Mss. se partagent entre προδραμων (T. R. et alex.) et προσδραμων (byzant. et 25 Mnn.). — ℵBL ajoutent εις το devant εμπροσθεν. — Au lieu de ὁτ' εκεινης que lit T. R. avec A et 2 Mnn. seulement, tous les autres: εκεινης. — V. 5. ℵBL omettent les mots ειδεν αυτον και. — V. 8. GKMΠ plusieurs Mnn.: κυριον au lieu de Ιησουν. — V. 9. ℵ*LR omettent εστιν après Αβρααμ.

figure il avait. Après avoir accompagné un moment le cortége, sans atteindre son but, il le devance. — Le sycomore est un arbre aux branches basses et parallèles au sol, par conséquent d'une ascension facile. Ἐκείνης, pour : δι'ἐκείνης ὁδοῦ (V, 19). Jésus fut-il rendu attentif à sa présence sur l'arbre par les regards du peuple qui se portèrent sur lui? Entendit-il en même temps prononcer son nom dans la foule? Dans ce cas, il n'est nullement nécessaire de voir, dans l'allocution de Jésus, l'effet d'un savoir surnaturel. Il y a de l'aménité et même de la gaîté dans cette forme : « *Descends promptement; car il faut que je loge aujourd'hui chez toi.* » Ce mot *il faut* indique que Jésus vient de reconnaître en lui, à ce désir empressé qu'il éprouve de le voir, l'hôte que son Père lui a choisi à Jéricho. Il y a ici une brebis perdue à retrouver. C'est le même sentiment incessant de sa mission que dans la rencontre avec la Samaritaine. Quelle consécration absolue à l'œuvre divine! Et quelle indépendance souveraine de l'opinion humaine! Dans la foule, encore dominée par les préjugés pharisaïques, le mécontentement est général. Rien n'indique que les disciples soient aussi compris dans ces mots : « *tous* murmuraient. » L'expression σταθεὶς δέ, « *mais* Zachée *se tenant là* (devant le Seigneur, v. 8), » met en relation étroite le discours suivant du péager avec ces murmures populaires. Σταθείς indique une pose ferme et digne, comme il convient à un homme dont l'honneur est attaqué. « Celui que tu as trouvé bon de choisir pour ton hôte, n'est pas, comme on le prétend, un être indigne de ton choix. » Zachée a-t-il prononcé les paroles du v. 8 au moment où Jésus venait d'entrer sous son toit? C'est ce qu'au premier coup d'œil feraient supposer ces mots : *mais se tenant là;* toutefois ce mouvement de Zachée paraîtrait un peu précipité, et la réponse de Jésus : *Salut a été accordé* (v. 9),

prouve qu'il avait déjà séjourné un certain temps chez son hôte. Etait-ce donc au moment où Jésus s'est remis en route (Schleiermacher, Olshausen)? Les v. 11 et 28 peuvent appuyer cette supposition. Mais le mot *aujourd'hui* (v. 9), qui rappelle le *aujourd'hui* du v. 5, place ce dialogue au jour même de l'arrivée. Le moment le plus convenable nous paraît être celui du repas, le soir, pendant que Jésus s'entretient en paix avec son hôte et les nombreux invités. Si l'on ne presse pas outre mesure les termes des v. 11 et 28, ils ne s'opposent pas à cette manière de voir. — La plupart interprètent aujourd'hui les paroles de Zachée comme un vœu que lui inspire sa reconnaissance pour la grâce dont il vient d'être l'objet. Ἰδού, *voici*, indiquerait une résolution subite : « Prends acte de cette résolution : Dès ce moment je donne . . . et je m'engage à restituer . . . » Mais si le prés. *je donne* peut certainement s'appliquer à un don que Zachée fait en ce moment une fois pour toutes, le prés. *je rends le quadruple* semble plutôt désigner une règle de conduite déjà admise et dès longtemps pratiquée par lui. Il est peu naturel de l'appliquer à une mesure qui ne se rapporterait qu'à quelques injustices particulières à réparer dans l'avenir. Ἰδού, *voici*, s'applique très-bien à ce qu'il y a d'inattendu pour le public dans cette manière d'agir de Zachée, jusqu'ici ignorée de tous, et qu'il fait connaître maintenant seulement, pour montrer l'injustice de ces murmures dont la démarche de Jésus est l'objet. « Tu ne t'es pas mépris en m'acceptant pour hôte, tout péager que je suis ; et ce n'est pas un bien mal acquis que celui avec lequel je te reçois. » On comprend bien dans ce sens le σταθεὶς δὲ, *mais se tenant là*. Par la moitié de ses biens, Zachée entend naturellement la moitié de ses revenus. Dans le cas d'un tort fait au prochain, la loi exigeait, quand la restitution était volontaire, un cinquième en sus de la somme soustraite

(Nomb. V, 6. 7). Zachée allait infiniment plus loin. Peut-être la restitution qu'il s'imposait était-elle celle que l'on exigeait du voleur découvert malgré lui. Dans un métier comme le sien, il était facile de commettre des injustices involontaires. D'ailleurs Zachée avait sous ses ordres beaucoup d'employés dont il ne pouvait répondre.

Jésus accepte cette apologie de Zachée, qui a bien son prix contre les murmures de la foule; et sans donner la moindre valeur méritoire à ces restitutions et à ces aumônes extraordinaires, il déclare que Zachée est l'objet de la grâce divine aussi bien que peuvent l'être ceux qui l'accusent. Son entrée dans sa maison y a apporté le salut. Malgré les mots : « *Jésus lui dit . . .* , » les paroles suivantes sont adressées non à Zachée, mais à l'assemblée tout entière. Le πρὸς αὐτόν, *à lui,* signifie donc : les yeux tournés vers lui, comme l'objet de sa réponse; comp. VII, 44. Jésus est le salut vivant. Reçu comme il l'était dans cette maison, il y apportait par sa présence même ce bien céleste. Καθότι, *conformément à ce que,* indique la raison pour laquelle Jésus peut affirmer que Zachée est aujourd'hui sauvé. Mais cette raison serait-elle que Zachée est descendant d'Abraham selon la chair et a conservé cette qualité, aussi bien que tout autre Juif, malgré son excommunication rabbinique? Non; Jésus ne saurait faire dépendre la possibilité du salut de la qualité de membre de la nation israélite. Cette idée serait en contradiction avec tout son enseignement et avec la parole même qui termine ce verset. Il faut donc prendre le terme de *fils d'Abraham* dans le sens spirituel : « Zachée est réintégré dans cette qualité, qu'il avait perdue par son excommunication. Il la possède même dans un sens supérieur à celui dans lequel il l'avait perdue. » — V. 10. *Perdu* en tant qu'enfant d'Abraham selon la chair; mais *retrouvé*

(lui, le même, καὶ αὐτός), comme enfant d'Abraham selon l'esprit. Ainsi la maxime du v. 10 se lie bien au v. 9.

D'après Hilgenfeld (p. 206), ce morceau n'est nullement paulinien, il appartient à l'antique source ébionite. D'après Holtzmann, au contraire (p. 234), il est entièrement de Luc. On voit comment les critiques s'accordent entre eux sur ce genre de questions! Pour nous, nous avons constaté une source araméenne. D'un autre côté, nous reconnaissons dans ce morceau, avec Holtzmann, les traces du style de Luc (καθότι, v. 9, ἡλικία, v. 3, ἐκείνης, v. 4, διαγογγύζειν, v. 7). Nous concluons de là que c'est Luc lui-même qui a traduit en grec ce récit tiré d'un document araméen.

IX. — *La parabole des marcs:* XIX, 11-27.

V. 11. *Le préambule.* — Nous avons déjà observé les traces d'un certain état d'exaltation chez les foules (XIV, 25; XVIII, 38; XIX, 1-3) et même chez les disciples (XVIII, 31, comp. avec Matth. XX, 20 et suiv.). Le v. 11 montre que l'effervescence allait croissant à mesure que l'on approchait de Jérusalem. Le calme profond et recueilli de Jésus contraste avec cette agitation qui se produit autour de sa personne. — Les mots ἀκουόντων αὐτῶν: « *comme ils écoutaient cela,* » et προσθεὶς εἶπε: « *ajoutant, il dit,* » établissent une relation étroite entre la parabole des marcs et l'entretien précédent. Mais il ne faudrait pas conclure de là que cette parabole ait été prononcée *comme continuation* de l'entretien. Elle peut fort bien l'avoir été seulement au moment du départ (v. 28). La relation indiquée par le préambule est purement morale : le contraste si frappant entre la conduite de Jésus envers Zachée et les idées généralement reçues était tel que chacun sentait qu'une crise décisive était proche. Le nouveau débordait ; et cette révolution imminente se présentait naturellement à l'imagination de tous sous la forme sous laquelle elle leur avait toujours été décrite. Le mot παραχρῆμα, *à l'instant,* est en tête de la pro-

position, parce qu'il exprime le sentiment contre lequel est dirigée la parabole suivante. Le verbe ἀναφαίνεσθαι, *apparaître,* convient bien au grand spectacle que l'on attendait. — Que Luc ait tiré lui-même ce préambule du contenu de la parabole, comme le veut Weizsäcker, n'est pas impossible. Mais jusqu'ici nous avons trop souvent reconnu la valeur historique de ces courtes introductions, pour ne pas admettre que la source de Luc, où il a puisé cet enseignement, renfermait quelque indication sur les circonstances qui l'avaient provoqué.

V. 12-14[1]. *L'épreuve.* — Un homme de haute naissance va demander au suzerain de la contrée qu'il habite, le gouvernement de son pays. Avant d'entreprendre ce voyage, qui doit être long, — car ce suzerain habite une contrée éloignée, — cet homme, préoccupé de l'administration future de l'Etat après son retour, met à l'épreuve les serviteurs qui ont formé jusqu'ici sa maison particulière et dont il compte faire plus tard ses employés. Pour cela il leur confie à chacun une somme d'argent à faire valoir en son absence. Par ce moyen il pourra apprécier leur fidélité et leur capacité, et leur assigner dans le nouvel état de choses une place proportionnée aux qualités dont ils auront fait preuve. Cependant les futurs sujets protestent auprès du suzerain contre l'élévation de leur concitoyen. Quelques traits de ce tableau paraissent empruntés à la situation politique de la Terre-Sainte. Josèphe raconte qu'à la mort d'Hérode-le-Grand, Archélaüs, son fils, qu'il avait institué son héritier, se rendit à Rome, pour demander à Auguste l'investiture des états de son père, mais que les Juifs, fatigués de cette dynastie d'aventuriers, demandèrent à l'empereur de faire plutôt de leur pays une province romaine.

[1] V. 13. 8 Mjj. 20 Mnn. Or. lisent εν ω au lieu de εως.

Cet exemple pouvait d'autant plus aisément se présenter à l'esprit de Jésus, qu'à Jéricho même, où il parlait, se trouvait le magnifique palais que cet Archélaüs avait fait bâtir. — Le terme εὐγενής, *de haute naissance*, rappelle évidemment la nature surhumaine de Jésus. — Μακράν est adverbe, comme XV, 13. Cette grande distance est l'emblème du long intervalle qui, dans la pensée de Jésus, doit séparer son départ de son retour. — L'expression : *prendre la royauté*, renferme l'installation de Jésus dans son pouvoir céleste, ainsi que la préparation de son règne messianique ici-bas par l'envoi du Saint-Esprit et son œuvre dans l'Eglise. — Une *mine*, chez les Hébreux, valait environ 160 francs [1]. Ce n'est pas, comme Matth. XXV, 14, *toute sa fortune* que le maître distribue ; aussi la somme est-elle beaucoup moins considérable ; les *talents* dont parle Matthieu valent chacun environ dix mille francs. L'idée est donc différente. Chez Luc, l'argent confié est un simple moyen d'appréciation. Chez Matthieu, il s'agit de l'administration de la fortune. Les sommes confiées étant, chez Luc, les mêmes pour tous les serviteurs, représentent non les *dons* (χαρίσματα), qui sont très-divers, mais la grâce du salut commune à tous les croyants (le pardon et le Saint-Esprit). La position de chaque croyant dans le royaume futur dépend de l'usage qu'il fait ici-bas de cette grâce. On s'étonne d'entendre Jésus appeler ce salut un ἐλάχιστον, *peu de chose* (v. 17). Quelle idée de la gloire future ne nous donne pas cette parole ! — La leçon alex. ἐν ᾧ, v. 13, suppose que ἔρχομαι a le sens de *cheminer*, voyager ; tandis qu'avec ἕως il signifierait *arriver*. La première leçon implique que tout le temps de l'absence de Jésus est un *constant retour*, ce qui est parfaitement conforme à l'intuition biblique. « Je vous dis

[1] Keil, *Handb. der Bibl. Archäologie*, t. II, p. 144.

que vous verrez *dès ce moment* le Fils de l'homme assis sur le trône . . . *et venant sur les nuées du ciel.* » Matth. XXVI, 69. L'ascension est son premier pas pour revenir ici-bas. Le v. 14 décrit la résistance des Juifs à la souveraineté messianique de Jésus, et cela pendant tout le temps qui sépare sa première venue de la seconde.

V. 15-19 [1]. *Les serviteurs fidèles.* — Dès le v. 15, Jésus dépeint ce qui se passera à la Parousie. Chaque serviteur participera à la puissance de son maître devenu roi, dans une mesure proportionnée au degré de son activité pendant le temps d'épreuve (le règne de la grâce). Tandis que les moyens d'action avaient été les mêmes, les résultats diffèrent; l'étendue du pouvoir confié à chacun différera donc aussi dans la même proportion. Il en est tout autrement chez Matthieu. Les sommes confiées étaient différentes; les résultats sont égaux en ce sens qu'ils sont proportionnés aux sommes reçues; il y a donc ici égalité de fidélité et témoignage égal de satisfaction. Tout porte, dans le tableau de Matthieu, sur la *relation personnelle* des serviteurs avec leur maître, dont ils ont la mission de gérer et d'accroître la fortune (v. 14, *ses* biens), et qui est également réjoui par l'active fidélité de tous; tandis que, chez Luc, il s'agit uniquement de fixer la *position* des serviteurs dans l'économie de gloire qui va s'ouvrir, et par conséquent de constater la proportion de fidélité déployée durant le temps de travail et d'épreuve qui vient de finir. — Les *dix,* les *cinq villes* (v. 17 et 19) représentent des êtres moraux qui sont dans un état de développement inférieur, mais que les fidèles glorifiés ont mission d'élever à leur divine destination.

[1] V. 15. ℵBDL quelques Mnn. Or.: δεδωκει au lieu d'εδωκεν. — ℵBDLSyr^{cur} Or.: τι διεπραγματευσαντο au lieu de τις τι διεπραγματευσατο. — V. 17. BD 3 Mnn. Or.: ευγε au lieu de ευ.

V. 20-27 [1]. Il n'est plus question des sept autres serviteurs; ils rentrent, soit dans la catégorie des précédents, soit dans celle du suivant. La raison par laquelle celui-ci explique son inactivité n'est pas un simple prétexte. Son langage est trop rude pour n'être pas sincère. C'est un croyant qui n'a pas trouvé l'état de grâce, offert par Jésus, aussi brillant qu'il l'espérait; un chrétien légal qui n'a pas savouré la grâce et ne connaît de l'Evangile que sa morale sévère. Il lui semble que le Seigneur donne bien peu pour exiger tant. Avec ce sentiment-là, on ne fait que le moins possible. Dieu doit être content de nous si nous nous sommes abstenus de mal faire, de dépenser notre talent. Ainsi aurait parlé un Judas mécontent de la pauvreté du règne spirituel de Jésus. Dans Matthieu, le serviteur infidèle est choqué non de l'insuffisance des dons du maître en général, mais de l'infériorité des siens propres, en comparaison de ceux de ses collègues. C'est ici un Judas aigri par la vue de la position supérieure accordée à Pierre ou à Jean.

La réponse du maître (v. 22) est un argument *ad hominem:* Plus tu savais que je suis dur, plus tu aurais dû t'efforcer de me contenter! Le chrétien à qui manque la douce expérience de la grâce, devrait être le plus anxieux des travailleurs. Craindre d'agir mal, n'est pas une raison pour ne pas agir, d'autant moins qu'il y a des moyens d'action dans l'usage desquels notre responsabilité se trouve complétement à couvert. Qu'entend Jésus par le *banquier?* Seraient-ce ces associations chrétiennes auxquelles chaque

[1] V. 20. $\aleph^c$ B D L R 2 Mnn.: ο ετερος au lieu de ετερος. — V. 22. 9 Mjj. omettent δε après λεγει. — V. 23. Tous les Mjj., excepté K, omettent την devant τραπεζαν. — V. 26. $\aleph$ B L 7 Mnn. omettent γαρ après λεγω. — $\aleph$ B L 7 Mnn. omettent απ' αυτου après αρθησεται. — V. 27. Les Mss. se partagent entre εκεινους (T. R., byzant.) et τουτους (alex.). — $\aleph$ B F L R quelques Mnn. Syr. ajoutent αυτους après κατασφαξατε.

fidèle peut confier les ressources qu'il ne sait pas appliquer lui-même? Il nous semble que Jésus veut plutôt représenter par cette image la toute-puissance divine auprès de laquelle nous pouvons agir par la prière, sans que la cause de Christ soit exposée par là à aucun péril. A celui qui n'a pas travaillé, le Seigneur demandera: As-tu du moins prié? — L'économie de gloire se change pour un tel serviteur en une éternité de privation et de honte. Les œuvres saintes qu'il aurait pu accomplir ici-bas, sont, avec les forces par lesquelles il les aurait opérées, confiées au serviteur qui s'est montré le plus actif. Telle peuplade païenne, par ex., qu'aurait pu évangéliser ce jeune chrétien, resté ici-bas l'esclave de ses aises, sera confiée, dans l'économie future, au missionnaire dévoué qui sur la terre aura usé ses forces au service de Jésus. — Au v. 26, même forme de discours que XII, 41. 42. Le Seigneur continue, comme si aucune observation n'était intervenue, et tout en répondant cependant à l'objection qui a été faite. Il y a une loi en vertu de laquelle chaque grâce que l'on s'est activement appropriée, accroît notre réceptivité pour des grâces supérieures, tandis que toute grâce repoussée diminue l'aptitude à en recevoir de nouvelles. De cette loi de la vie morale, il résulte que peu à peu toutes les grâces doivent se concentrer sur les ouvriers fidèles et être retirées aux serviteurs négligents. VIII, 1-18, Jésus disait: *ce qu'il croit avoir;* ici il dit: *ce qu'il a*. Les deux expressions sont vraies. On *a* une grâce qui vous est accordée; mais, si on ne se l'assimile pas activement, on ne la possède pas réellement; on s'imagine l'avoir.

Le v. 27 (comp. v. 14) représente le règlement de compte du Messie avec le peuple juif, comme v. 15-26 représente son règlement de compte avec l'Eglise. πλήν, *seulement:* « Après le jugement des serviteurs, *il reste seulement* une

chose. » Ce châtiment des Juifs renferme, avec la ruine de Jérusalem, l'état de rejet où est plongé ce peuple jusqu'au retour du Seigneur.

L'idée dominante de cette parabole, dans Luc, est donc celle d'un temps d'épreuve nécessaire, entre le départ et le retour du Seigneur, pour préparer la sentence qui fixera la position de chacun dans l'état de choses qui suivra la Parousie. De là résulte l'impossibilité de l'apparition imminente du royaume de Dieu à laquelle s'attendait cette foule qui accompagnait Jésus à Jérusalem. La parabole de Luc forme donc, comme le reconnaît Holtzmann, un tout complet, et, quoi qu'en dise le même savant, il faut convenir que le préambule, v. 11, en indique la vraie portée, ce qui confirme l'idée que ce préambule appartenait aux sources de Luc et provenait d'une tradition très-exacte.

Le rapport de cette parabole à celle des talents, dans Matthieu, n'est pas aisé à déterminer. Strauss a prétendu que celle de Luc était une fusion de celle des *vignerons* (Luc XX) et de celle des *talents* (Matth. XXV). Mais l'harmonie interne du tableau de Luc, que reconnaît Holtzmann, ne permet pas cette supposition. Meyer l'envisage comme un remaniement de la parabole des talents dans Matthieu. Le drame est semblable, sans doute, mais, comme nous l'avons vu, le fond de la pensée est différent. La tendance de la parabole de Matthieu paraît être d'encourager ceux qui ont moins reçu, en leur promettant la même approbation du maître, s'ils sont également fidèles, et en les mettant en garde contre la tentation de tirer de leur infériorité un motif d'oisiveté spirituelle et un prétexte de paresse. Nous avons vu que l'idée de la parabole, dans Luc, est tout autre. Il faut donc admettre qu'il y a eu deux paraboles prononcées, mais dont les images étaient empruntées à un domaine de la vie assez semblable. L'analogie des deux tableaux aura peut-être occasionné l'importation de quelques traits de l'un dans l'autre (par ex. le dialogue du maître et du serviteur infidèle).

Nous voici arrivés au terme de ce voyage dont le récit a commencé IX, 51. Jésus a parcouru d'abord les contrées

situées au sud de l'ancien théâtre de son activité, puis les régions où confinent la Samarie et la Galilée; enfin, la Pérée ; il est ainsi arrivé aux portes de Jérusalem. Au point de vue moral, son œuvre aussi a fait du chemin. D'un côté l'enthousiasme du peuple est à son comble et toute la Galilée croyante, noyau de son Eglise future en Israël, l'accompagne pour former son cortége quand il fera son entrée royale dans sa capitale ; de l'autre, il a complétement rompu avec le parti pharisien, et le divorce avec la nation comme telle, dominée par l'esprit pharisaïque, est consommé. Il doit mourir; car le laisser vivre, pour le Sanhédrin, ce serait abdiquer.

Nous n'avons pas suivi pas à pas la critique de Keim dans cette dernière partie du voyage. C'est le chef-d'œuvre de l'arbitraire. Ce qui ne convient pas à la taille de Jésus, telle que l'a d'avance fixée le savant, est éliminé par une raison ou par une autre. On en trouve sans peine quand on en cherche. Après Jean, Luc est le plus maltraité. Aux deux aveugles de Matthieu, il en substitue un seul, parce qu'il trouve bon de faire reparaître l'autre sous la forme du personnage de Zachée. Timée *(l'impur)* devient Zachée *(le pur)*, l'impurpur ! Marc remplace le second par Timée, le père (aveugle aussi) de Bartimée ! Keim atteint ici à la hauteur de Volkmar. — La cécité est surmontée par la puissance de l'enthousiasme qui régnait alors et qui, en exaltant la vertu du fluide nerveux et vital, rouvre momentanément ou définitivement les yeux fermés ! — Luc invente dans le personnage méprisé de Zachée un pendant à l'orgueilleuse Jérusalem, qui, elle, ne sait point *reconnaître le jour où elle est visitée* (XIX, 42). Il est vrai que cette dernière expression de Jésus, aussi bien que ses larmes sur Jérusalem, auxquelles elle se rattache, est inventée tout comme l'histoire de Zachée. Les deux pendants sont imaginaires !

CINQUIÈME PARTIE

SÉJOUR A JÉRUSALEM

XIX, 28-XXI, 38.

Cette partie renferme trois faits principaux : I. L'entrée de Jésus à Jérusalem (XIX, 28-44). II. L'exercice de sa souveraineté messianique dans le temple (XIX, 45-XXI, 4). III. La prophétie de la ruine de Jérusalem et du peuple juif (XXI, 5-38). — La relation de ces trois faits est facile à saisir. Le premier est le suprême appel de Jésus à son peuple; au second se rattache le refus décisif d'Israël ; le troisième est comme le prononcé de la sentence qui frappe ce refus.

PREMIER CYCLE

XIX, 28-44.

L'entrée de Jésus à Jérusalem.

Ce récit comprend : 1° les préparatifs de l'entrée (v. 28-36); 2° la joie des disciples et de la foule en arrivant en vue de Jérusalem (v. 37-40); 3° les larmes de Jésus en ce même moment (v. 41-44).

1° V. 28-36 [1]. *Les préparatifs de l'entrée.* — La liaison

[1] V. 29. Marcion omettait tout le morceau v. 29-46. — ℵ B L quelques Mnn. omettent αυτου après μαθητων. — V. 30. ℵ B D L 3 Mnn. Or.: λεγων au lieu d'ειπων. — B D L ajoutent και devant λυσαντες. — V. 31. 6 Mjj. 3 Mnn. Ital^iq. Or. omettent αυτω après ερειτε.

indiquée par les mots : *En parlant ainsi, il marchait*, est plutôt morale que temporelle : « Tout en parlant ainsi [de l'incrédulité d'Israël], il n'en continuait pas moins sa marche (imparf. ἐπορεύετο) vers Jérusalem. » Ἔμπροσθεν signifie non : *en avant* (εἰς τὸ πρόσθεν), mais : *devant* [ses disciples], à leur tête. Comp. Marc X, 32 : « *Ils cheminaient, montant à Jérusalem ; et Jésus les précédait, et ils étaient frappés de stupeur et le suivaient effrayés.* »

D'après Jean, tandis que le gros de la caravane poursuivait sa route jusqu'à Jérusalem, Jésus s'arrêta à Béthanie, où on lui offrit un banquet, et où il passa une et même deux nuits ; et ce ne fut qu'après cet arrêt qu'il entra solennellement dans la capitale, où déjà le bruit de son approche s'était répandu. Ces circonstances expliquent complétement la scène du jour des Rameaux, qui, dans le récit synoptique, survient un peu brusquement. Bleek trouve une certaine obscurité dans l'expression de Luc : « lorsqu'il approcha *de Bethphagé et de Béthanie.* » Car on ne sait dans quel rapport sont ces deux localités. Dans Marc (XI, 1), même difficulté (Matth. XXI, 1 ne parle pas de Béthanie). Ajoutez à cela que l'A. T. ne parle nulle part d'un village appelé Bethphagé, et que la tradition, qui indique si sûrement la position de Béthanie, ne dit absolument rien sur celle de ce hameau. Le Talmud seul mentionne Bethphagé, et de manière à faire comprendre que cette localité était très-rapprochée de Jérusalem et touchait même à la ville : Bethphagé est hors des murs, est-il dit, et le pain qui y est préparé est sacré comme celui qui se fait dans la ville. (*Bab. Pesachim*, 63, 2; *Menachoth*, 7, 6, etc.) Lightfoot, Renan, Caspari [1] ont conclu de ces passages que Bethphagé n'était point un hameau, mais un territoire, la banlieue

[1] *Chronol. geograph. Einleitung in das Leben Jesu.* 1869, p. 161 et 162.

de la ville s'étendant à l'est jusqu'à la montagne des Oliviers et même à Béthanie. D'après les rabbins, Jérusalem était pour le peuple ce qu'avait été autrefois *le camp* pour Israël au désert. Et comme, dans les grandes fêtes, la ville ne suffisait pas pour contenir tous les pèlerins venus du dehors qui auraient proprement dû demeurer *dans le camp* (la ville) et y célébrer la fête, on aurait ajouté à Jérusalem, comme complément, tout ce territoire situé du côté de la montagne des Oliviers et qui aurait porté le nom de *Beth-phagé* (*endroit des figues*). Béthanie aurait été l'entrée de ce territoire où campaient en foule les pèlerins; et peut-être son nom viendrait-il de *Beth-Chani, endroit des boutiques* (les tentes de marchands dressées en vue de cette foule) (Caspari, p. 163). Rien de plus exact, dans ce cas, que la manière de s'exprimer de Luc et de Marc : *lorsqu'il arriva à Bethphagé* (le territoire sacré) *et à Béthanie* (le hameau où commençait ce territoire). — On pourrait prendre ελαιων comme gén. plur. d'ἐλαία, *olivier* (ἐλαιῶν). Mais dans Josèphe ce mot est le nom même de la montagne (ἐλαιών, *bois d'olivier*); comp. aussi Act. I, 12. C'est le sens le plus probable dans notre passage. Au v. 37 et XXII, 39, où Luc emploie ce mot dans le premier sens, il l'indique par l'art. τῶν.

L'envoi des deux disciples témoigne de l'intention réfléchie de Jésus de donner à cette scène une certaine solennité. Jusqu'alors il s'était soustrait aux hommages populaires; mais une fois au moins il voulait se montrer roi-Messie à son peuple (v. 40). C'était un dernier appel adressé par lui à la population de Jérusalem (v. 42). Cette démarche d'ailleurs n'avait plus rien de compromettant pour son œuvre. Il savait qu'en tout cas la mort l'attendait dans cette capitale. — Jean (XII, 14) dit simplement: Jésus *trouva* l'ânon, sans indiquer de quelle manière. Mais les mots sui-

vants : « Les disciples se souvinrent qu'ils lui avaient fait ces choses, » v. 16, font allusion à un *faire* des disciples, que Jean lui-même n'a point mentionné. Son récit donc, bien loin de contredire celui des syn., le suppose. — Le trait : *sur lequel personne n'était jamais monté* (v. 30), convient à l'usage sacré, royal et messianique, qui va être fait de cet animal. Comp. Deut. XXI, 3. Matthieu fait mention non seulement du poulain, mais aussi de l'ânesse. Accompagné de sa mère, cet animal non dressé devait marcher plus tranquillement. Que penser des critiques (Strauss, Volkmar) qui prétendent que, d'après le texte de Matthieu, Jésus montait les deux animaux *à la fois!* — La facilité avec laquelle Jésus obtient l'usage de cette monture, qui ne lui appartient pas, est aussi un trait de la royale grandeur qu'il trouve bon de déployer en ce jour. — Οὕτως, v. 31 (Marc et Matthieu : εὐθέως) : « *ainsi ;* et cela suffira. » Luc et Marc ne rappellent pas la prophétie de Zacharie. Elle n'était pas nécessaire pour que chacun comprît le sens symbolique de cette scène et opposât cette monture pacifique aux coursiers belliqueux des conquérants terrestres. — Nouvelle preuve du savoir surnaturel de Jésus, qu'il ne faut pas confondre avec la toute-science ; comp. XXII, 10. 31-34 ; Jean I, 49 ; IV, 17, etc. D'après Marc, qui aime à peindre les détails, le poulain était attaché à une porte *dans un carrefour* (ἄμφοδος). C'était sans doute l'endroit où, de la grande route, se détachait le sentier qui conduisait à la maison des maîtres de l'ânon ; ou bien s'agirait-il de la *croisée* de deux chemins, de celui que suivait Jésus (en allant de l'est à l'ouest), et de celui qui, encore aujourd'hui, longe la crête de la montagne (du nord au sud) ? — Le terme de κύριος, *Seigneur* (v. 34), indique le sentiment de souveraineté avec lequel Jésus agit. Il est probable qu'il connaissait les propriétaires. — En substituant leurs vête-

ments à la couverture qu'il eût été si aisé de se procurer, les disciples voulaient rendre hommage à Jésus ; c'est ce que fait ressortir le pron. ἑαυτῶν (v. 35). Comp. 2 Rois IX, 13.

2° V. 37-40 [1]. *L'entrée.* — Dès le moment où Jésus est monté sur l'ânon, il devient le centre visible du cortége, et la scène prend un caractère de plus en plus extraordinaire. C'est comme si un souffle d'en-haut s'était tout à coup emparé de cette multitude. La vue de la ville et du temple, qui se découvre en ce moment, contribue à cette explosion de joie et d'espérance (v. 37). Le régime de ἐγγίζοντος, *approchant,* n'est pas le πρὸς τῇ καταβάσει (il faudrait πρὸς τήν) ; c'est bien plutôt Jérusalem, le grand terme du voyage. Πρὸς τῇ est un déterminatif de ἤρξαντο : « *vers la descente,* ils commencèrent. » De ce point élevé de 300 p. au-dessus de la terrasse du temple, qui est elle-même élevée de 140 p. environ au-dessus du fond de la vallée du Cédron, on avait une vue étendue sur la ville et sur tout le plateau qu'elle couronne, en particulier sur le temple, qui s'élevait en face immédiatement au-dessus de la vallée. Tous ces cœurs se rappellent en ce moment les miracles qui ont signalé la carrière de cet homme extraordinaire ; ils comprennent qu'au point où en sont les choses, son entrée dans Jérusalem ne peut manquer d'aboutir à une révolution décisive, lors même qu'ils se font une idée tout à fait fausse de cette catastrophe.

Jean nous apprend que, parmi tous ces miracles, il en était un surtout qui excitait l'enthousiasme de la foule ; c'était la résurrection de Lazare. Le soir précédent déjà, beau-

[1] V. 37. Les Mss. se partagent entre ηρξαντο et ηρξατο. — BD : παντων au lieu de πασων. — V. 38. Au lieu de ο ερχομενος βασιλευς que lit T. R., ℵ*H : ο βασιλευς, DΛ quelques Mnn. It$^{aliq.}$: ο ερχομενος. — V. 40. ℵBL omettent αυτοις. — ℵBL : κραξουσιν au lieu de κεκραξονται.

coup de pèlerins étaient venus de Jérusalem à Béthanie pour voir non seulement Jésus, mais aussi Lazare ressuscité. Aujourd'hui le cortége rencontre à chaque pas de nouvelles troupes qui arrivent de la ville ; et ces rencontres successives provoquent à tout instant de nouvelles explosions de joie. — L'acclamation, v. 38, est tirée en partie de Ps. CXVIII, 25. Ce cantique appartenait au grand Hallel, que l'on chantait à la fin du repas pascal ainsi qu'à la fête des Tabernacles. On s'était habitué à donner à l'expression : *celui qui vient au nom du Seigneur* (dans le psaume, chaque fidèle venu à la fête), une application messianique. Il est probable que le mot βασιλεύς, *roi,* est authentique dans Luc et que son omission dans quelques Mss. provient des textes des LXX et de Matthieu. — L'expression : *au nom de,* dépend non de *béni soit,* mais de *celui qui vient :* « le roi qui vient de la part de Dieu, comme son représentant. » La *paix dans le ciel* est celle de la réconciliation que le Messie vient opérer entre Dieu et la terre. Luc omet l'expression *hosannah,* que n'auraient pas comprise ses lecteurs d'origine païenne.

Le trait rapporté v. 39 et 40 appartient à Luc seul. Des pharisiens s'étaient mêlés aux groupes, afin d'épier ce qui se passait. Reconnaissant bien que l'autorité leur échappe (Jean XII, 19), ils recourent à Jésus lui-même pour le prier de faire la police dans son cortége. Ils sont révoltés de voir que, non content de se poser en prophète, il ose accepter publiquement un hommage messianique. La parole : *Reprends tes disciples,* était accompagnée sans doute d'un regard indigné et anxieux jeté sur la citadelle Antonia, résidence de la garnison romaine. Ce regard semblait dire : « Ne vois-tu pas . . . ? Les Romains ne sont-ils pas là ? Veux-tu nous perdre ? » La réponse de Jésus est d'une majesté terrifiante : « Quand je ferais taire toutes

ces bouches, vous entendriez les mêmes acclamations sortir de terre ! Tant il est impossible qu'une apparition comme celle-ci ne soit, une fois au moins, saluée sur la terre comme elle mérite de l'être ! » — L'expression employée paraît avoir eu quelque chose de proverbial (Hab. II, 11). Quelques-uns ont appliqué ce terme : *les pierres*, aux murailles du temple et des maisons de Jérusalem qui, en s'écroulant quarante après, ont rendu hommage à la royauté de Jésus ; ce sens est recherché. La forme du futur antérieur (κεκράξονται) est fréquemment employée chez les LXX, mais, comme ici, sans avoir la signification spéciale qui y est attachée dans le bon grec. Le redoublement grammatical exprime simplement la répétition du cri de ces êtres insensibles : « On ne pourra plus réduire ces pierres au silence, quand une fois elles se mettront à crier. » Le futur simple, dans les alex., est une correction.

3° V. 41-44 [1]. *Les pleurs de Jésus.* — Jésus est arrivé au bord du plateau (ὡς ἤγγισεν) ; la ville sainte est là sous ses yeux (ἰδὼν τὴν πόλιν). Quel jour ne serait-ce pas pour elle, si le bandeau tombait de ses yeux ! Mais ce qui vient de se passer entre lui et les pharisiens présents, a réveillé dans son cœur le sentiment de la résistance insurmontable qu'il va rencontrer. Alors Jésus, saisi et comme étreint par ce contraste entre ce qui est et ce qui pourrait être, éclate en sanglots. Ἔκλαυσεν, non ἐδάκρυσεν : il s'agit de pleurs, de sanglots, non de larmes. Les mots *toi aussi* établissent un contraste entre la population de Jérusalem et cette foule des croyants galiléens et étrangers qui forme

[1] V. 41. Les Mss. se partagent entre επ' αυτη (T. R., byz.) et επ' αυτην (alex.). — V. 42. ℵ B L Or. : ει εγνως εν τη ημερα ταυτη και συ au lieu de ει εγνως και συ καιγε εν τη ημερα σου ταυτη. — ℵ B L omettent σου après ειρηνην. — V. 43. ℵ C L : παρεμβαλουσιν au lieu περιβαλουσιν. — V. 44. Les Mss. se partagent entre entre επι λιθω (T. R.) et επι λιθον.

son cortége. Que les habitants de Jérusalem s'associassent à cette fête messianique, et cette capitale serait sauvée! De ce jour même daterait la gloire de Jérusalem aussi bien que celle de son roi. — Les deux mots καίγε et σοῦ, omis par les alex., ont une grande valeur. Καίγε : « *du moins* en ce jour, ton dernier jour. » Il suffirait de ce jour *unique* qui lui reste pour que toute l'incrédulité de cette ville, et même tout le sang des prophètes versé autrefois dans ses murs, lui fût pardonné ! Ce mot *du moins* ne suppose-t-il pas des séjours antérieurs de Jésus à Jérusalem? Σοῦ, ajouté à ἡμέρα (*ton* jour), fait allusion aux jours maintenant passés de Capernaüm, de Bethsaïda, de Chorazin. Jésus ne heurte pas indéfiniment à la porte d'un cœur, d'un peuple. — Dans ces mots : *les choses qui se rapportent à ta paix,* Jésus pense à la fois au salut individuel des habitants et à la conservation de la ville tout entière. En se soumettant à la souveraineté de Jésus, Israël eût été préservé de l'esprit d'exaltation charnelle qui l'a conduit à sa ruine.— L'apodose de : *Oh si* . . . est sous-entendue, comme XIII, 9. — Par le νῦν δέ, *mais maintenant,* Jésus revient de ce salut idéal qu'il a contemplé, à la triste réalité. Il faut bien se garder de donner pour sujet à ἐκρύβη, *sont cachées,* comme le font quelques commentateurs, toute la phrase suivante : « il est caché à tes yeux que . . . » Cette construction serait lourde et traînante.

Au lieu des jours de délivrance et de gloire dont le tableau vient de s'offrir à sa pensée, Jésus en voit approcher d'autres qui remplissent son âme de tristesse (v. 43 et 44). La critique moderne s'accorde à déclarer que cette description de la ruine de Jérusalem, chez Luc, renferme des traits trop précis pour n'avoir pas été faite *ab eventu.* Elle conclut donc avec assurance, de ce passage, que notre évangile a été composé après cette catastrophe. Mais il faut,

dans ce cas, refuser à Jésus tout savoir surnaturel et renvoyer dans le domaine du mythe ou de l'imposture tous les faits de l'histoire évangélique qui l'impliquent, par ex., l'annonce du reniement de Pierre, si bien attestée par les quatre évangiles. D'ailleurs, si l'on ne peut nier que la ruine de Jérusalem n'ait été prévue et annoncée par Jésus, ce qui implique la prévision du siége, n'est-il pas évident que tous les traits de détail du tableau suivant devaient se présenter d'eux-mêmes à sa pensée ? Nous savons assez combien Jésus aime à individualiser l'idée par les détails les plus concrets de sa réalisation. Comp. ch. XVII. — Χάραξ : une palissade de pieux garnie de branchage et de terre et le plus souvent munie d'un fossé, derrière laquelle s'abritaient les assiégeants. Un pareil rempart fut en effet construit par Titus. Les Juifs le brûlèrent dans une sortie ; on le remplaça par un mur. — Dans les LXX, ἐδαφίζειν signifie : *briser contre le sol*. Mais dans le bon grec, il signifie : *abaisser au niveau du sol*. Ce dernier sens convient ici ; car il s'applique et aux maisons nivelées et aux habitants égorgés. — Jésus, de même que le Zacharie de l'A. T. (Zach. XI) et celui du N. (Luc I, 68), présente sa venue comme la suprême visite de Dieu à son peuple. — Le terme de καιρός, *le temps propice*, fait entendre que cette visite de Dieu touche aujourd'hui à son terme.

Ce récit est l'un des joyaux de notre évangile. Après ces détails saisissants, Luc ne mentionne pas même l'entrée dans la ville. Tout l'intérêt est pour lui dans les faits qui précèdent. Marc (XI, 11) et Matthieu (XXI, 10) en agissent autrement. Ce dernier s'attache à peindre l'émotion dont la ville entière fut saisie. Marc (XI, 11) décrit d'une manière remarquable les impressions de Jésus dans cette soirée. Des récits aussi divers ne sauraient dériver de la même source écrite.

DEUXIÈME CYCLE

XIX, 45-XXI, 4.

Le règne de Jésus dans le temple.

Dès ce moment, Jésus s'établit en souverain dans la maison de son Père; il y fonctionne non seulement en prophète, mais en législateur et en juge; pendant quelques jours les autorités théocratiques semblent abdiquer entre ses mains. — Ce sont les jours de la souveraineté du Messie dans son temple (Malach. III, 1. 2).

Cette section contient les faits suivants: Jésus chasse les vendeurs (XIX, 45-48); il répond à une question officielle du Sanhédrin sur sa compétence (XX, 1-8); il annonce la destitution de cette autorité (XX, 9-19); il échappe aux piéges que lui tendent les pharisiens et les sadducéens (XX, 20-26 et 27-40); il leur pose une question sur la personne du Messie (XX, 41-44); il met le peuple en garde contre ces séducteurs (XX, 45-47); à leur faux système d'appréciation morale il oppose la vraie norme du jugement divin (XXI, 1-4).

I. — *Expulsion des vendeurs:* XIX, 45-48.

V. 45-48[1]. Sans le récit de Marc, nous croirions que l'expulsion des vendeurs a eu lieu le jour de l'entrée à Jérusalem. Mais nous voyons par cet évangéliste, dont le récit est ici particulièrement exact, que l'entrée n'eut lieu que vers la fin du jour et que ce soir-là le Seigneur ne fit autre chose que se livrer à la contemplation du temple. Ce fut

[1] V. 45. ℵBCL 13 Mnn. Or. omettent εν αυτω après πωλουντας. — ℵBL 2 Mnn. Or. omettent και αγοραζοντας. — V. 46. ℵ omet εστι. BLR 9 Mnn. Or. ajoutent και εσται devant ο οικος et retranchent εστιν.

le lendemain, lorsqu'il revint de Béthanie, qu'il purifia ce lieu des profanations qui s'y commettaient publiquement. Si Matthieu et Luc avaient eu sous les yeux le récit du Marc primitif, comment et pourquoi l'eussent-ils ainsi altéré ? Holtzmann suppose que Matthieu a voulu, par cette transposition, rattacher le *hosannah* des enfants (raconté ensuite) au *hosannah* de la multitude. On sent combien cette raison est futile. Et Luc, qui ne raconte pas le *hosannah* des enfants, pourquoi et comment apporterait-il le même changement au document commun, et cela sans avoir connu le récit de Matthieu ! — L'entrée de Jésus à Jérusalem a eu lieu soit le dimanche (*Comment. sur l'évang. de Jean*, t. II, p. 371-373), soit le lundi ; ce serait donc le lundi ou le mardi matin qu'il aurait expulsé les vendeurs. — On avait établi les boutiques (חניות) dans le parvis des païens. Là se vendaient les animaux nécessaires aux sacrifices ; là les pèlerins, venus de tous les pays du monde, trouvaient les monnaies du pays qui leur étaient nécessaires. Rien ne prouve que ce change fût en rapport avec le didrachme qui se payait pour le temple [1]. Les mots καὶ ἀγοράζοντας, *et ceux qui achetaient,* sont peut-être importés des deux autres syn. Mais ils pourraient aussi avoir été omis par suite de la confusion des deux désinences ντας. — La parole de Jésus est empruntée à Es. LVI, 7 et Jér. VII, 11. Luc ne cite pas, comme Marc, le premier passage jusqu'au bout : « Ma maison sera appelée une maison de prière πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, *pour tous les peuples.* » Ces derniers mots convenaient cependant parfaitement à l'esprit de son évangile. Il n'a donc pas emprunté cette citation à Marc. — L'à-propos de la citation d'Esaïe est d'autant plus frappant que c'était dans le parvis des Gentils que se passaient ces

[1] Comme nous l'avions supposé dans notre *Comment. sur l'évang. de Jean*, t. I, p. 376.

profanations. Israël privait les païens du lieu que Jéhovah leur avait positivement réservé dans sa maison (1 Rois VIII, 41-43). Par l'expression : *caverne de voleurs,* Jésus fait allusion aux tromperies qui s'attachaient à ces divers trafics, particulièrement à celui des changeurs. — Si Israël, dans un esprit de sainteté, se fût associé au mouvement de Jésus, cet acte cessait d'avoir une valeur purement typique ; il devenait l'inauguration effective du règne messianique.

Les v. 47 et 48 ont un caractère sommaire ; le mot καθ' ἡμέραν, *chaque jour*, et les imparfaits : *ils cherchaient,* etc., prouvent que Luc ne prétend point donner un récit complet de ces derniers jours. Les mots : *les premiers du peuple,* sont ajoutés comme appendice au sujet du verbe *cherchaient.* Ils désignent probablement les chefs de synagogue, représentant le peuple, qui, avec les sacrificateurs et les scribes, formaient le Sanhédrin. Cette construction singulière vient de ce que les réels instigateurs des mesures hostiles à Jésus étaient les sacrificateurs et les scribes ; les premiers du peuple ne faisaient que céder à cette pression. Cette idée forme la transition de v. 47 à v. 48. Le point d'appui de Jésus contre les autorités théocratiques était le peuple. Certes, s'il eût songé à établir un royaume terrestre, c'eût été le moment. Le passage Marc XI, 18 est le parallèle de ces deux versets. Mais l'une des deux rédactions ne peut provenir de l'autre.

Ce fait doit-il être envisagé comme identique au fait semblable, que Jean place à l'entrée du ministère de Jésus, II, 13 et suiv. ? Il paraît que c'était l'opinion généralement reçue au temps d'Origène (in Joh. T. X, 15). Les syn. ne racontant que ce dernier séjour à Jérusalem, il serait bien naturel qu'ils y eussent rapporté divers faits qui appartenaient proprement à des séjours antérieurs. Voir néanmoins dans notre *Comment. sur l'év. de Jean,* t. I, p. 391, les raisons qui rendent probable la différence des deux faits. Nous ajou-

terons ici deux observations : 1. Le récit de Marc doit reposer sur la narration détaillée d'un témoin. Comp. ces traits si précis : « Et Jésus entra à Jérusalem et dans le temple ; et *ayant tout contemplé, comme il se faisait tard*, il sortit pour aller à Béthanie avec les Douze » (XI, 11); « *Et il ne permettait pas que personne portât un vase à travers le temple* » (v. 16). Ce sont là des détails qui ne s'inventent pas ; la tradition ne les avait pas conservés (voir Luc et Matthieu). Ils proviennent donc d'un témoin oculaire. Comment révoquer en doute, dans ce cas, le récit de Marc, et par conséquent celui des trois syn. ? 2. Si c'était pour la première fois depuis deux ans (Jean II), que Jésus revenait à la fête de Pâques, qui, plus que toutes les autres, donnait lieu à ces scandales (Bleek, sur Matth. XXI, 12), il ne pouvait pas ne pas s'élever de nouveau contre les abus qu'il avait réprimés la première fois, surtout avec la position messianique qu'il venait de prendre. Ici donc encore Jean supplée à ce que les autres ont omis, et omet ce qu'ils ont suffisamment raconté.

II. — *La question du Sanhédrin :* XX, 1-8.

V. 1-8 [1]. Ce récit est séparé du précédent dans Marc et Matthieu par deux faits brièvement mentionnés ; dans Marc, XI, 16, la défense de Jésus de transporter des vases à travers le temple, — on se servait probablement du parvis comme lieu de passage (Bleek), — dans Matthieu, XXI, 14 et suiv., les guérisons opérées dans le temple et les hosannah des enfants. L'autorité que prenait ainsi Jésus dans ce lieu sacré était bien propre à motiver la démarche du Sanhédrin. Si nous suivons Marc, elle doit avoir eu lieu le lendemain de la purification du temple et de la malédiction

[1] V. 1. ℵBDLQ plusieurs Mnn. Syr. It. Vg. omettent εκεινων après ημερων. — Les Mss. se partagent entre αρχιερεις (T. R., alex.) et ιερεις (byz.). — V. 2. ℵ*C omettent ειπε ημιν. ℵ[a]BLR 2 Mnn. lisent ειπον au lieu d'ειπε. — V. 3. ℵBLR 7 Mnn. omettent ενα devant λογον. — V. 4. ℵDLR ajoutent το devant Ιωαννου. — V. 5. ℵCD Syr[cur] It[plerique] Vg. : συνελογιζοντο au lieu de συνελογισαντο. — 13 Mjj. plusieurs Mnn. It[aliq.] omettent ουν après διατι. — V. 6. ℵBDL quelques Mnn. : ο λαος απας au lieu de πας ο λαος.

du figuier stérile, par conséquent le mardi ou le mercredi matin. — Luc omet ces faits, qui ne lui étaient pas connus, ainsi que la malédiction du figuier stérile, qui se rapportait spécialement à Israël.

Depuis le soir précédent, les membres du Sanhédrin s'étaient consultés (ζητεῖν de XIX, 47), et leur *recherche* n'avait pas été vaine. Ils avaient réussi à découvrir une série de questions propres à embarrasser Jésus ou à lui arracher enfin une réponse qui le compromettrait, soit auprès du peuple, soit auprès des autorités juives ou païennes. La question du v. 2 est le premier résultat de ces conciliabules. Le v. 1 énumère les trois classes de membres dont se composait le Sanhédrin ; c'était donc une députation en forme, comp. Jean I, 19 et suiv. Les *anciens* sont mentionnés encore ici (comp. XIX, 47) comme personnages secondaires, à côté des grands sacrificateurs et des scribes. La première partie de la question se rapporte à la *nature* du mandat de Jésus : est-il divin ou humain? La seconde, à *l'intermédiaire* par lequel il l'a reçu. Le Sanhédrin comptait que Jésus s'attribuerait une mission divine ; et il espérait profiter de cette déclaration pour tirer Jésus à sa barre et se poser en juge de la question. D'une part, Jésus se garde de donner dans ce piége ; de l'autre, il évite de décliner la compétence du Sanhédrin universellement reconnue. Il répond de manière à forcer ses adversaires à déclarer eux-mêmes leur incompétence. — La question qu'il leur pose n'est point une habile manœuvre ; elle est dictée par la nature même de la situation. N'était-ce pas par l'intermédiaire de Jean-Baptiste que Jésus avait été divinement accrédité auprès du peuple? La reconnaissance de l'autorité de Jésus dépendait donc réellement de la reconnaissance de celle de Jean. La seconde alternative : *des hommes*, renferme les deux cas possibles : de lui-même ou de quelque

autorité humaine. — L'embarras des adversaires s'exprime, dans les trois syn., de trois manières assez différentes, pour qu'il soit impossible de déduire ces trois formes d'une même source écrite. Cette question a suffi pour les désarçonner. Eux, les savants, les experts, qui prétendent juger de tout dans la théocratie, ils se récusent honteusement en face d'un fait aussi capital que celui de l'apparition de Jean ! — Il y a tout à la fois de l'indignation et du mépris, dans le : *et moi non plus*, de Jésus (v. 8). Mais cette réponse qu'il leur refuse, à eux qui lui ont refusé la leur, il va la leur donner, immédiatement après, dans la parabole suivante. Seulement, c'est *au peuple entier* qu'il l'adressera (πρὸς τὸν λαόν, v. 9), comme une solennelle protestation contre l'hypocrite conduite de ses chefs.

Pourquoi Luc a-t-il omis la malédiction du figuier stérile? Il a bien compris, répond Volkmar, que c'était une simple *idée* présentée par Marc sous forme de *fait* ; et il lui a rendu son véritable caractère en la présentant, XIII, 6-9, sous forme de parabole. Ainsi le tableau de la *patience* de Dieu envers Israël, le figuier stérile (XIII, 6-9), un seul et même enseignement avec la *malédiction* de ce même figuier ! — Pourquoi Matthieu fait-il tomber sur le même moment et sur le même jour la malédiction du figuier et l'entretien de Jésus avec ses disciples à cette occasion, deux faits qui sont séparés dans Marc par un jour entier? Holtzmann répond : En lisant (Marc XI, 12) la première moitié de ce récit, Matthieu s'était décidé à l'omettre. Mais en arrivant à la seconde moitié (Marc v. 20), il a pris le parti de l'insérer ; seulement il les a fondus en un seul récit. Quand l'évangéliste composait sa narration, il lisait donc pour la première fois le document qui renfermait l'histoire qu'il racontait! N'est-ce pas le cas de dire, en face de ces admirables découvertes : *Risum teneatis ?*

III. — *La parabole des vignerons :* XX, 9-19.

Cette parabole est précédée, dans Matthieu, de celle des deux fils. Si, comme les termes de celle-ci le supposent, elle s'applique à la conduite des chefs envers Jean-Baptiste,

elle est fort bien placée avant celle des vignerons, qui dépeint la conduite de ces mêmes chefs envers Jésus.

V. 9-12[1]. Nous venons de constater l'exactitude du préambule et tout particulièrement celle de ces mots : *au peuple,* v. 9. Holtzmann n'en juge pas ainsi : « Parabole *mal à propos adressée au peuple,* dans Luc, » dit-il. Est-il possible de porter un jugement plus faux ? — La vigne désigne le peuple théocratique, et les vignerons, les autorités qui le gouvernent. Luc ne parle ni de la *tour,* destinée à serrer les outils des ouvriers et à surveiller le domaine, qui représente peut-être la royauté, ni du *pressoir,* moyen de faire valoir le domaine, qui est peut-être l'image du sacerdoce (comp. Matthieu et Marc). L'absence du propriétaire correspond à toute cette période de l'ancienne alliance qui a suivi les grandes manifestations par lesquelles Dieu a fondé la théocratie, la sortie d'Egypte, le don de la loi, et l'établissement d'Israël en Canaan. Dès ce moment, Israël devait offrir à son Dieu *les fruits* d'une reconnaissance et d'une fidélité proportionnées aux grâces qu'il avait reçues de Lui. Les trois serviteurs successivement envoyés représentent les groupes successifs de prophètes, de ces messagers divins dont Hébr. XI décrit en couleurs si vives les luttes et les souffrances. Il y a gradation dans la conduite des vignerons : v. 10, l'envoyé est frappé ; v. 11, frappé et ignominieusement traité ; v. 12, tué et jeté hors de la vigne. Par ce dernier trait Jésus fait allusion au sort de Zacharie (XI, 51) et probablement aussi à celui de Jean-Baptiste. Dans Marc, la gradation est à peu près la même : ἔδειραν

[1] V. 9. Marcion omettait les v. 9-18. — 19 Mjj. la plupart des Mnn. It^{plerique} Vg. omettent τις après ανθρωπος que lit T. R. avec A quelques Mnn. Syr. — V. 10. ℵ B D L quelques Mnn. It$^{aliq.}$ omettent εν devant καιρω. — Les Mss. se partagent entre δωσιν (T. R., byz.) et δωσουσιν (alex.) — V. 12. A K Π quelques Mnn. It^{plerique} Vg. : κακεινον au lieu de και τουτον.

(*frapper*), ἐκεφαλαίωσαν (ici : *blesser à la tête*), ἀπέκτειναν (*tuer*). Marc parle encore d'autres envoyés qui subirent le même traitement ; c'est peut-être ce dernier trait qu'il faut appliquer à Jean-Baptiste. Matthieu ne parle que de deux envois, mais comprenant chacun plusieurs individus. Seraient-ce les deux principaux groupes de prophètes : Esaïe, avec son entourage de petits prophètes, et Jérémie, avec le sien? L'expression hébraïque : προσέθετο πέμψαι (v. 11 et 12) indique que Luc travaille sur un document araméen. Aucune expression semblable dans Matthieu et Marc.

V. 13-16[1]. Le maître de la vigne se recueille en face de ce refus obstiné et insolent : *Que ferai-je?* Et cette délibération le conduit à une mesure suprême : *J'enverrai mon fils bien-aimé*. Cette parole, mise en ce moment par Jésus dans la bouche de Dieu, a une solennité particulière. Voilà sa réponse à la question : *Par quelle autorité fais-tu ces choses?* — Ici, comme partout, le sens du titre de *fils* dépasse absolument la notion de Messie, de roi théocratique, ou celle d'un *office* quelconque. Ce titre exprime avant tout la notion d'une relation personnelle avec Dieu comme Père. L'office théocratiqne résulte de cette relation. Par ce terme, Jésus établit entre les serviteurs et lui une distance incommensurable. C'est ce qu'impliquait déjà la question : *Que ferai-je . . . ?* qui rappelle le divin dialogue Gen. 1, 26, par lequel est séparée la création des êtres inférieurs de celle de l'homme. Ἴσως, proprement : *d'une manière conforme à l'attente ;* de là : *sans doute*. Mais Dieu ne connaît-il pas à l'avance le résultat de cette dernière tentative? Il

[1] V. 13. ℵ B C D L Q quelques Mnn. Syr^{cur} It^{plerique} omettent ἰδοντες devant εντραπησονται. — V. 14. A K Π 4 Mnn. It^{plerique} : διελογισαντο au lieu de διελογιζοντο. — ℵ B D L R quelques Mnn. : προς αλληλους au lieu de προς εαυτους. — 6 Mjj. 12 Mnn. It^{plerique} omettent δευτε devant αποκτειναμεν.

est vrai ; mais cet insuccès ne fera nullement échouer son plan. Non seulement la mission de ce dernier messager réussira auprès de *quelques-uns ;* mais la résistance de l'ensemble du peuple, en amenant sa ruine, ouvrira le monde à la libre prédication du salut par ces quelques-uns. L'ignorance de l'avenir attribuée au maître de la vigne appartient à l'image. L'idée représentée par ce trait est uniquement la réalité de la liberté humaine. — La délibération des vignerons (v. 14) fait allusion à celle des chefs, v. 5 (διελογίζοντο, ou — σαντο, comp. avec συνελογίσαντο). Jésus dévoile devant tout le peuple les trames de leurs chefs et le motif réel de la haine dont ils le poursuivent. Ces hommes ont fait de la théocratie leur propriété (Jean XI, 48 : *notre lieu, notre peuple*) ; et ce pouvoir, qu'ils ont exploité jusqu'ici à leur profit, ils ne peuvent se résoudre à le déposer entre les mains du Fils, qui vient le réclamer au nom de son Père. — Au v. 15, Jésus décrit avec le sang-froid le plus saisissant le crime qu'ils se préparent à commettre sur sa personne et auquel il ne cherche nullement à échapper. L'acte de *jeter hors de la vigne*, qui précède le meurtre, représenterait-il l'excommunication déjà prononcée contre Jésus et ses adhérents (Jean IX, 22) ? Dans Marc, le meurtre précède ; puis le cadavre est jeté dehors. — Le châtiment annoncé v. 16 pourrait, chez Luc et Marc, ne s'appliquer qu'aux autorités théocratiques et non au peuple tout entier. Les ἄλλοι, les *autres* vignerons, désigneraient, dans ce cas, les apôtres et leurs successeurs. Néanmoins le sens paraît être autre d'après Matthieu. Ici le mot *à d'autres* est ainsi expliqué v. 43 : « Le royaume de Dieu sera donné à une *nation* (ἔθνει) qui en rendra les fruits. » Il ne s'agit pas d'après cela de la substitution des *chefs* de la nouvelle alliance à ceux de l'ancienne, mais de celle des *peuples* païens au peuple élu. Que diraient nos critiques

si les rôles étaient changés, que Luc se fût exprimé ici comme le fait Matthieu et Matthieu comme le fait Luc? — Matthieu met la réponse du v. 16 dans la bouche des adversaires de Jésus; ce qui, de leur part, ne pourrait avoir que ce sens: « Il les fera périr, cela est évident; mais que nous importe? Ton récit n'est qu'un vain conte. » Néanmoins, comme il est dit, v. 45, que ce ne fut que plus tard que les adversaires comprirent la portée de la parabole, le récit de Luc et de Marc est plus naturel. La relation entre ἀκούσαντες et εἶπον est celle-ci: « ils n'eurent pas plus tôt entendu, que, détournant l'*omen*, ils dirent . . . »

V. 17-19[1]. Ἐμβλέψας, *les ayant regardés,* indique l'expression sérieuse, menaçante même, que prit en ce moment sa figure. Le δέ est adversatif: « Chose pareille n'arrivera pas, dites-vous; *mais* quel sens donnez-vous donc à cette parole . . . ? » Que, dans le contexte du Ps. CXVIII, la *pierre rejetée* soit le peuple juif tout entier mis de côté par les grandes puissances terrestres, ou (selon Bleek et d'autres) la partie fidèle du peuple rejetée par la majorité incrédule, dans les deux cas, l'image de la pierre méprisée par les constructeurs s'applique indirectement au Messie, en qui seul la mission d'Israël envers le monde et celle de la partie fidèle du peuple envers l'ensemble a été réalisée. C'est toujours, à tous les degrés de l'histoire, la même loi dont l'application se répète. — L'accus. λίθον est une attraction provenant du pron. relatif suivant. Cette forme est textuellement tirée des LXX (Ps. CXVIII, 22). La pierre de l'angle est celle qui forme le point de jonction des deux murailles le plus en vue, celle que l'on pose avec une solennité particulière. — Une vérité aussi dure que la sentence du v. 18, devait être enveloppée dans une citation

[1] V. 19. C D 15 Mnn. Syr. It^{plerique} Vg.: εζητουν au lieu d'εζητησαν.

biblique. Les expressions de Jésus rappellent Es. VIII, 14. 15 et Dan. II, 44. Dans Esaïe, le Messie est représenté comme une pierre consacrée, contre laquelle se briseront un grand nombre des enfants d'Israël. Siméon (II, 34) fait allusion à cette parole. Il s'agit du Messie dans son abaissement. Se heurter contre cette pierre posée en terre, c'est le rejeter dans le temps de son humiliation. Dans la seconde partie du verset, où cette pierre est représentée comme tombant du sommet de l'édifice, il s'agit du Messie glorifié, écrasant des manifestations de sa colère toutes les résistances terrestres. Dans Daniel II, 44, se trouve aussi le terme λικμᾷν (λικμήσει πάσας τὰς βασιλείας), proprement : *vanner,* d'où disperser au vent. Il est donc dangereux de s'attaquer à cette pierre, soit qu'on se heurte contre elle, pendant qu'elle est encore posée en terre, comme le fait Israël, soit que, lorsqu'elle sera élevée au sommet de l'édifice, on provoque sa chute sur sa propre tête, comme les autres nations le feront un jour.— Une nouvelle délibération des chefs suivit ce choc terrible (v. 19). Mais la crainte du peuple les retint. Il y a corrélation entre les deux καί devant ἐφοβήθησαν et devant ἐζήτησαν. Ces deux sentiments : *craindre* et *chercher* (à le faire mourir), luttent dans leur cœur. Le *car,* à la fin du verset, porte sur la première proposition ; et le πρὸς αὐτούς signifie : *en vue d'eux* (v. 9 ; XIX, 9). — Dans Matthieu est placée ici la parabole du grand repas. Il est peu vraisemblable que Jésus ait accumulé, dans un seul moment, tant de tableaux du même genre. L'association d'idées qui a conduit l'évangéliste à intercaler ici cette parabole se comprend facilement.

IV. — *La question des pharisiens :* XX, 20-26.

La question officielle du Sanhédrin n'avait fait que préparer un triomphe à Jésus. Dès maintenant les différents

partis opèrent contre lui séparément, et cela au moyen de questions captieuses, habilement préparées.

V. 20-26[1]. Le préambule de ce récit présente, dans nos trois syn. (Matth. XXII, 15; Marc XII, 13), des nuances assez marquées. La forme la plus simple est celle de Luc. Les prêtres et les scribes (v. 19) apostent des individus qui, affectant un scrupule de conscience (« *se donnant eux-mêmes pour justes* »), interrogent Jésus sur la question de savoir s'il est permis de payer le tribut à l'autorité païenne. Le piége était celui-ci : Jésus répondait-il affirmativement? C'était un moyen de le perdre auprès du peuple en stigmatisant ses prétentions messianiques. Répondait-il négativement? Il tombait, comme rebelle, entre les mains du gouverneur romain, qui ne lui ferait pas long procès. C'est là ce que fait ressortir, au v. 20, l'accumulation emphatique des termes ἀρχή, ἐξουσία, le pouvoir militaire et la compétence juridique. Une fois livré à ce pouvoir-là, Jésus serait en bonnes mains et le Sanhédrin n'aurait plus à se préoccuper de la faveur dont le peuple l'entourait. Λόγου et αὐτοῦ doivent être pris tous deux, nonobstant les scrupules de Bleek, comme dépendances directes de ἐπιλάβωνται : « *le* surprendre et surprendre de lui *un mot.* » D'après Marc et Matthieu, les pharisiens s'associèrent en cette circonstance avec les Hérodiens. Bleek pense que le trait d'union entre les uns, zélateurs fanatiques de l'indépendance nationale, et les autres, partisans dévoués du trône des Hérodes, était

[1] V. 20. CΚΓ 25 Mnn. : λογον, D : των λογων, L : λογους, au lieu de λογου. — ℵBCDL : ωστε au lieu de εις το. — V. 22. ℵABL 6 Mnn. : ημας au lieu de ημιν. — V. 23. ℵBL 6 Mnn. omettent τι με πειραζετε. — V. 24. 7 Mjj. 30 Mnn. : δειξατε au lieu d'επιδειξατε. — ℵCL 50 Mnn. ajoutent οι δε εδειξαν και ειπεν après δηναριον (tiré des parall.). — ℵBL Syr^{sch} : οι δε, au lieu d'αποκριθεντες δε. — V. 25. ℵBL 7 Mnn. : προς αυτους au lieu d'αυτοις. — V. 26. ℵBL : του ρηματος au lieu de αυτου ρηματος.

l'antipathie commune pour la domination étrangère. La présence des Hérodiens aurait eu pour but d'encourager Jésus à répondre négativement et à se mettre ainsi en conflit avec Pilate. Mais l'attitude des Hérodiens, à l'égard du pouvoir romain, était toute différente de ce que dit Bleek. Les Hérodes s'étaient bien plutôt posés en Israël comme les vassaux de César. Les Hérodiens, dit M. Reuss, « étaient les Juifs qui avaient pris parti pour la famille d'Hérode contre les patriotes, » c'est-à-dire contre les pharisiens [1]. Nous avons donc ici, comme si souvent dans l'histoire, une coalition de deux partis opposés, dans le but d'en écraser un troisième, dangereux à tous deux. En Galilée, nous avons déjà vu un rapprochement semblable (Marc III, 6; Luc XIII, 31. 32). Il était parfaitement motivé dans ce cas. S'il fallait en effet dénoncer la réponse de Jésus au peuple, cette tâche concernerait les pharisiens, bien vus de la multitude. S'il fallait au contraire aller à Pilate, les Hérodiens prendraient ce rôle, peu agréable aux pharisiens. — D'après Matthieu (v. 16), les chefs du parti pharisien eurent soin de se tenir à l'écart. Ils lancèrent en avant quelques-uns de leurs disciples. En effet, l'alliance avec les Hérodiens était compromettante pour ces défenseurs bien connus de l'indépendance nationale.

Le discours des émissaires est diversement rendu dans nos trois évangiles. Ὀρθῶς : sans dévier de la ligne droite. Λέγειν et διδάσκειν, *parler* et *enseigner,* diffèrent comme *prononcer* sur une question et *donner les considérants* de la décision. La locution hébraïque λαμβάνειν πρόσωπον, qui vdeait être, pour des oreilles grecques, un affreux barbarisme (*prendre le visage,* pour : faire acception de personnes), ne se trouve que dans Luc. Ce serait donc lui-même

[1] *Encyclopédie* de Herzog, t. XIII, p. 291.

qui, s'il copiait Matthieu ou Marc, l'aurait ajouté de son chef, lui écrivant pour des lecteurs grecs! Ὁδὸς θεοῦ, *le chemin de Dieu,* désigne la droite ligne théocratique, telle qu'elle est tracée par la loi, sans égard aux faits accomplis ou aux nécessités politiques. Ils pensent le mettre par ces louanges dans l'impossibilité de reculer. Il y avait, en effet, — et c'est ce qui faisait la difficulté, en apparente insurmontable, de la question, — contradiction entre la norme théocratique pure et l'état de fait. La norme, c'était l'autotonomie du peuple de Dieu, norme fondée sur la loi divine, et, comme telle, sacrée pour Jésus. L'état de fait, c'était la soumission des Juifs aux Romains, situation providentielle et, comme telle, non moins évidemment voulue de Dieu. Comment sortir de cette contradiction? Judas le Galiléen, reniant le fait, s'était déclaré pour le droit; il avait péri. C'était le sort auquel les chefs souhaitaient de pousser Jésus. Et s'il reculait, s'il acceptait le fait, n'était-ce pas renier le droit, la norme légale, Moïse, Dieu lui-même? — *Nous est-il permis* (v. 22)? C'est un scrupule de conscience! Jésus discerne à l'instant la méchante ruse qui est au fond de cette question; il sent bien que jamais piége plus dangereux ne lui fut dressé. Mais il y a, dans la simplicité de de la colombe, une habileté par laquelle elle échappe au filet le mieux tendu du chasseur. Ce qui faisait la difficulté de la question, c'était la fusion presque totale des deux domaines, religieux et politique, dans l'ancienne alliance. Il s'agit donc pour Jésus de distinguer maintenant ces deux sphères que le cours de l'histoire israélite a de fait séparées et même opposées, afin de ne pas se laisser entraîner à appliquer à l'une la norme absolue, qui n'appartient qu'à l'autre. Israël ne doit dépendre que de Dieu, assurément, mais cela dans le domaine religieux. Dans la sphère politique, il peut plaire à Dieu de le mettre momentanément

dans la dépendance d'un pouvoir humain, comme cela avait eu lieu autrefois dans les temps de captivité, comme c'est le cas présentement vis-à-vis de César. La constitution théocratique ne distinguait-elle pas déjà elle-même entre l'impôt à payer au roi et les redevances à payer aux sacrificateurs et au temple? Cette distinction légale ne faisait que s'accentuer plus nettement lorsque le sceptre tombait en des mains païennes. Il n'y avait donc pas à dire ici : Dieu *ou* César ; mais plutôt : Dieu *et* César, chacun dans sa sphère. La monnaie païenne, qui avait cours régulier en Israël, attestait le fait providentiel de l'établissement de la domination romaine et de l'acceptation de cet état de choses par le peuple théocratique. *Ubicunque numisma regis alicujus obtinet, illic incolæ regem istum pro domino agnoscunt,* dit le fameux docteur juif Maimonide (cité par Bleek). La pièce de monnaie romaine que Jésus fait exhiber à ses adversaires constate donc, par l'image et l'exergue qu'elle porte, l'existence de ce pouvoir étranger dans la sphère politique, inférieure, de la vie théocratique ; c'est à ce domaine qu'appartient le paiement du tribut ; on doit donc s'en acquitter. Mais au-dessus de cette sphère, il y a celle de la vie religieuse, qui a Dieu pour objet. Cette sphère, la réponse de Jésus la réserve en plein, et il déclare que l'on peut en remplir toutes les obligations, sans porter la moindre atteinte aux devoirs de l'autre. Il accepte avec soumission l'état de fait, tout en réservant la fidélité envers celui qui peut rétablir l'état de droit dès qu'il le trouvera bon. Jésus lui-même n'avait jamais senti la moindre contradiction entre ces deux ordres de devoirs ; et c'est tout simplement de sa conscience pure qu'il tire cette admirable solution. Le terme ἀπόδοτε, *rendez*, implique la notion de *devoir moral* envers César, tout aussi bien qu'envers Dieu. De Wette s'égare donc certainement ici en n'appliquant la notion

d'obligation qu'aux choses qui sont à Dieu, et en ne gardant pour les choses qui sont à César que celle d'utilité. Saint Paul a mieux compris la pensée de Jésus, quand il écrivait aux Romains (XIII, 1 et suiv.) : « Soyez soumis à la puissance . . . , non seulement par la crainte du châtiment, mais aussi *à cause de la conscience.* » Comp. 1 Tim. II, 1 et suiv. ; 1 Pier. II, 13 et suiv. La dépendance de Dieu n'exclut pas, mais renferme, comme autant de devoirs particuliers, les diverses relations de dépendance extérieures et providentielles dans lesquelles peut se trouver engagé le chrétien, même celle de l'esclavage (1 Cor. VII, 22). Quant à l'autonomie théocratique, Jésus savait bien que le moyen de la recouvrer n'était pas de violer le devoir de la soumission envers César, en secouant révolutionnairement ce joug, mais de revenir au fidèle accomplissement de tous les devoirs envers Dieu. Rendre à Dieu ce qui est à Dieu, c'était le vrai moyen pour le peuple de Dieu d'obtenir de nouveau pour maître David au lieu de César. — Qui aurait pu trouver à cette solution un mot à reprendre? Aux pharisiens le : *Rendez à César ;* aux Hérodiens le : *Rendez à Dieu.* Chacun emporte sa leçon ; Jésus seul sort triomphant de l'épreuve qui devait le perdre.

V. — *La question des sadducéens :* XX, 27-40.

Nous savons positivement, par Josèphe, que les sadducéens niaient la résurrection des corps et en même temps l'immortalité de l'âme et toute rémunération après la mort (*Antiq.* XVIII, 1, 4 ; *Bell. jud.* II, 8, 14). Ce n'était pas qu'ils rejetassent soit l'A. T. en général, soit aucune de ses parties. Comment, dans ce cas, auraient-ils pu siéger dans le Sanhédrin et revêtir la sacrificature? Probablement ils ne trouvaient pas l'immortalité personnelle suffisamment enseignée dans les livres de Moïse, et, quant aux livres pro-

phétiques, ils ne leur attribuaient qu'une autorité secondaire [1].

V. 27-33 [2]. *La question.* — Les sadducéens, partant de la loi de lévirat, donnée par Moïse (Deut. XXV, 5), conformément à un usage patriarcal (Gen. XXXVIII) qui est encore admis chez plusieurs peuples de l'Orient, cherchent à couvrir de ridicule l'idée de la résurrection ; ἀντιλέγοντες : *qui contestent* (ἀντί) *en soutenant que* (λέγοντες). — Toute l'exposition v. 29-33 a quelque chose de sarcastique.

V. 34-40 [3]. *La réponse.* — Cette réponse est précédée, chez Matthieu et Marc, d'un reproche sévère par lequel Jésus fait sentir à ses interrogateurs l'état de grossière inintelligence spirituelle que suppose une question comme la leur. — La réponse de Jésus a aussi un caractère sarcastique. Ces verbes accumulés, γαμεῖν, ἐκγαμίζεσθαι, surtout avec le fréquentatif γαμίσκεσθαι ou ἐκγαμίσκεσθαι, jettent une teinte de mépris sur tout ce train du siècle, au-dessus duquel la pensée sadducéenne est incapable de s'élever. Lors même qu'au point de vue moral l'αἰὼν μέλλων, *le siècle à venir*, a déjà commencé avec la venue de Christ, au point de vue physique *le siècle présent* se prolonge jusqu'à la résurrection des corps, qui doit coïncider avec le renouvellement de toutes choses. La résurrection *d'entre les morts*,

[1] A lire sur ce sujet le beau travail de M. Reuss, *Encyclopédie* de Herzog, t. XIII, p. 289 et suiv.

[2] V. 27. ℵBCDL quelques Mnn. Syr. : λεγοντες au lieu d'αντιλεγοντες. — V. 28. ℵ[a]BLP quelques Mnn. Syr. It[aliq.] Vg. : η au lieu d'αποθανη. — V. 30. ℵBDL : και ο δευτερος, au lieu de και ελαβεν ο δευτ. τ. γυν. και ουτος απεθ. ατεκνος. — V. 31. 12 Mjj. omettent και devant ου. — V. 32. ℵBDL quelques Mnn. Syr. omettent παντων. — V. 33. ℵDGL quelques Mnn. Syr. It. : εσται au lieu de γινεται.

[3] V. 34. ℵBDL 2 Mnn. Syr. It. Vg. omettent αποκριθεις (qui est tiré des parallèles). — ℵBL 8 Mnn. : γαμισκονται au lieu d'εκγαμιζονται. — V. 36. ABDLP : ουδε au lieu de ουτε. — V. 37. Marcion omettait v. 37 et 38.

bien évidemment, n'est pas ici la résurrection *des morts* en général. Il s'agit d'un privilége spécial accordé aux fidèles seuls (*qui seront jugés dignes;* comp. XIV, 14 la résurrection *des justes,* et Phil. III, 11). — Le premier *car*, v. 36, établit une relation de causalité entre la cessation du mariage, v. 35, et celle de la mort, v. 36. Le mariage a pour but de conserver l'espèce humaine à laquelle la mort ne tarderait pas à mettre fin, et cette constitution doit durer jusqu'à ce que le nombre des élus, que Dieu veut obtenir, soit complet. En même temps que le *car* fait de la cessation de la mort la *cause* de celle du mariage, la particule οὔτε, *ni,* fait ressortir l'analogie qui existe entre ces deux faits. La leçon οὐδέ est moins bien appuyée. — Jésus ne dit pas (v. 36) que les hommes glorifiés soient des anges — les hommes et les anges sont deux natures différentes; l'une ne saurait se transformer en l'autre — mais qu'ils sont *semblables aux anges*, et cela sous deux rapports: pas de mort; pas de mariage. Jésus attribue donc aux anges un corps, exempt de la différence des sexes. Cet enseignement positif sur l'existence et la nature des anges est adressé à dessein par Jésus aux sadducéens, parce que, d'après Act. XXIII, 8, ce parti niait l'existence de ces êtres. — Jésus appelle les ressuscités *fils de Dieu,* et il explique ce titre par celui de *fils de la résurrection.* Les hommes sur la terre sont fils les uns des autres; les ressuscités sont chacun directement fils de Dieu, parce que leur corps est une œuvre immédiate de la toute-puissance divine. Il ressemble par là à celui des anges, dont le corps émane aussi directement du pouvoir créateur; ce qui explique le nom de *fils de Dieu* par lequel les désigne l'A. T. La prescription mosaïque ne pouvait donc fournir une objection contre le dogme de la résurrection bien compris. Jésus prend maintenant l'offensive, et prouve, par ce Moïse même qu'on vient de

lui opposer (καί, *aussi*, devant *Moïse*), la vérité incontestable de ce dogme (v. 37 et 38). Les scribes du parti pharisien s'étaient probablement essayés souvent à découvrir une pareille preuve; mais il fallait creuser profond dans la mine pour en extraire ce diamant.

Dans la locution ἐπὶ τῆς βάτου, ἐπί désigne l'endroit où se trouve le récit du buisson. Le choix du terme μηνύω, *faire entendre*, fait voir que Jésus distingue parfaitement entre une déclaration expresse qui n'existe pas et un *indice* tel que celui qu'il va citer. Il veut dire simplement que, si Moïse n'avait pas eu l'idée de l'immortalité, il ne se serait pas exprimé comme il le fait. Lorsque Moïse met dans la bouche de Dieu cette expression: *Dieu d'Abraham*, etc., il y avait bien des siècles que les trois patriarches n'existaient plus ici-bas; et pourtant Dieu s'appelle encore *leur Dieu*. Dieu ne saurait être le Dieu d'un être qui n'existe pas. Donc en lui ils existent. Il faut remarquer l'absence d'article devant les mots νεκρῶν et ζώντων: *un Dieu de morts, de vivants*. Chez Platon, c'est la participation à l'*idée* qui garantit l'existence; dans le règne de Dieu, c'est la relation avec Dieu lui-même. — Le datif αὐτῷ, *pour lui*, est implicitement opposé à *pour nous*, pour qui les morts sont comme n'étant plus. Leur existence et leur activité est entièrement concentrée dans la relation avec Dieu. *Tous;* non pas seulement ces trois patriarches. Le *car* porte sur le mot *vivants*. «Car ils vivent réellement, tout morts qu'ils sont pour nous.»

Cette réponse, prompte et sublime, saisit d'admiration les scribes, qui avaient si souvent cherché dans Moïse ce mot décisif sans le découvrir; ils ne peuvent s'empêcher d'en témoigner leur joyeuse surprise. Comprenant dès ce moment que chaque piége qu'on lui tendra, sera l'occasion d'une manifestation glorieuse de sa sagesse, ils renoncent à continuer ce genre d'attaque (v. 40).

VI. — *La question de Jésus:* XX, 41-44.

V. 41-44[1]. Matthieu et Marc placent ici la question d'un scribe sur le plus grand commandement de la loi. Cette question était inspirée à cet homme, comme on le voit par Marc XII, 28, par l'admiration dont l'avaient rempli les réponses qu'il venait d'entendre. D'après Matthieu, il voulait mettre encore à l'épreuve la sagesse de Jésus (πειράζων αὐτόν, Matth. XXII, 35). Ou Luc n'a point connu ce récit, ou il l'a omis parce qu'il en avait raconté un tout semblable X, 25 et suiv.

Au terme de cette joûte spirituelle, Jésus jette à son tour un défi à ses adversaires. Etait-ce pour leur rendre difficulté pour difficulté, embarras pour embarras? Non; la question semblable qu'il leur avait posée, v. 4, nous a prouvé que Jésus agissait dans un tout autre esprit. Quelle était donc son intention? Il venait d'annoncer sa mort et d'en désigner les auteurs (parab. des vignerons). Or, il n'ignorait pas quel serait le grief au moyen duquel on procéderait contre lui. On le condamnerait comme blasphémateur, et cela pour s'être désigné comme le *Fils de Dieu* (Jean V, 18; X, 33; Matth. XXVI, 65). Et comme il n'ignorait pas que devant un tel tribunal il lui serait impossible de plaider tranquillement sa cause, il démontre à l'avance, devant tout le peuple et par l'A. T., la divinité du Messie, écartant ainsi, au point de vue de l'A. T. lui-même, l'accusation de blasphème qui devait faire le prétexte de sa condamnation. Les trois syn. ont conservé, avec de légères différences, cette parole remarquable qui, avec Luc X, 21. 22 et quelques autres passages, forme le trait d'union entre l'enseignement de Jésus dans ces évangiles et tout ce qu'il

[1] V. 41. AKMΠ 20 Mnn. ajoutent τινες après λεγουσι. — V. 42. ℵBLR quelques Mnn. : αυτος γαρ au lieu de και αυτος.

affirme sur sa personne dans celui de Jean. S'il est vrai que Jésus s'est appliqué ce titre de *Seigneur* de David, dont ce roi saluait le Messie dans le Ps. CX, la conscience de sa divinité est impliquée dans ce titre aussi certainement que dans quelque déclaration que ce soit du quatrième évangile.

D'après Luc, c'est aux scribes, d'après Matth. (XXII, 41), aux pharisiens qu'est adressée la question suivante. Marc ne désigne personne. Les trois récits diffèrent également d'une manière insignifiante dans la forme de la question : « Comment dit-on ? » (Luc). « Comment disent les scribes ? » (Marc). Dans Matthieu, Jésus fait énoncer dans le moment même aux pharisiens le dogme de la filiation davidique du Messie ; différences très-naturelles, si elles proviennent d'une tradition diversement formulée, mais inexplicables, si elles sont intentionnelles, comme le supposerait l'emploi d'une même source écrite. Les alex. lisent : « *Car* lui-même . . . ; » c'est à dire : « il y a lieu à poser cette question ; car . . . » Les byz. : « *Et* (pourtant) lui-même a dit . . . » Luc dit : *dans le livre des Psaumes ;* Matthieu : *par l'Esprit ;* Marc : *par le Saint-Esprit.* — Les explications non messianiques du Ps. CX sont le chef-d'œuvre de l'arbitraire rationaliste. On commence par donner à לדוד le sens de : « adressé *à* David, » au lieu de : « composé *par* David, » contrairement au sens constant du ל *auctoris* dans les titres des Psaumes, et cela afin de pouvoir faire de David *l'objet* du Psaume, ce qui serait impossible s'il en était l'auteur (Ewald). Et comme cette interprétation se montre insoutenable, puisque David n'a jamais été sacrificateur (v. 4 : « tu es *sacrificateur* à toujours »), on transporte la composition du Psaume au temps des Maccabées, et on le suppose adressé par un auteur quelconque à Jonathan, frère de Judas Maccabée, de race sacerdotale. C'est cet homme-là, qui n'a pas même porté le titre de roi, qu'un

flatteur inconnu célèbrerait, d'après Hitzig, comme assis à la droite de Jéhovah! Il est impossible de jeter un regard sur le contenu du Psaume, sans reconnaître sa portée *directement* messianique: 1. un Seigneur de David; 2. élevé sur le trône de Jéhovah, c'est-à-dire à la participation de la toute-puissance; 3. faisant, en partant de Sion, la conquête du monde, abattant les rois de la terre (v. 4), jugeant *les nations* (v. 5), et cela au moyen d'une armée de prêtres, vêtus de leurs habits sacerdotaux (v. 3); 4. lui-même *sacrificateur et roi* tout ensemble, comme jadis Melchisédec. La loi, en plaçant la royauté dans la tribu de Juda, et le sacerdoce dans celle de Lévi, avait élevé une barrière insurmontable entre ces deux charges. Cette séparation, David devait l'avoir sentie souvent avec douleur. Hozias tenta de l'effacer; il en fut immédiatement châtié. Il était réservé au Messie seul de reproduire, au terme de la théocratie, le type sublime du roi-prêtre, présenté, à l'époque de son origine, en la personne de Melchisédec. Comp. sur la réunion future de ces deux charges dans le Messie l'admirable prophétie Zachar. VI, 9-15. Le Psaume CX, outre sa portée évidemment prophétique, possède d'ailleurs toutes les qualités des compositions de David: concision énergique et mystérieuse; éclat et fraîcheur des images; grandeur et richesse de l'intuition. C'est des mots: *Sieds-toi à ma droite,* que Jésus a tiré cette réponse à l'adjuration du souverain sacrificateur dans la scène de son jugement (Matth. XXVI, 64): «Dès ce moment vous verrez le Fils de l'homme *assis à la droite* de la puissance.» De quel regard sévère jeté sur ses adversaires n'accompagna-t-il pas, au moment même où il cita ce Psaume devant tout le peuple, cette déclaration de Jéhovah au Messie: «*jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis ton marchepied.*»

Pour répondre d'une manière satisfaisante à la question

du v. 44, posée par Jésus, il fallait nécessairement faire intervenir la notion de la divinité du Messie, qui est l'âme de tout l'A. T. Esaïe avait appelé le fils qui nous est né : *Merveille*, *Dieu fort et puissant* (Es. IX, 5). Michée avait distingué sa naissance historique à Bethléem de sa naissance anté-historique, *dès les temps éternels* (V, 2). Malachie avait appelé le Messie « *Adonaï* entrant dans *son temple* » (III, 1). Il y avait dans tout l'A. T., dès les théophanies patriarcales jusqu'aux dernières visions prophétiques, un courant constant vers l'incarnation, comme terme de toutes ces révélations. L'apparition du Messie se présente de plus en plus distinctement, aux regards des prophètes, comme la parfaite théophanie, l'avénement suprême de Jéhovah. Sans doute, depuis l'exil, le zèle exclusif pour le monothéisme avait fait dévier la théologie juive de cette direction normale. C'est ce que Jésus fait comprendre à ses représentants dans son argumentation si profonde Jean X, 34-38. C'est précisément par là que le monothéisme rabbinique s'était pétrifié et transformé en un mort déisme. Jésus a renoué le fil rompu de la vivante théologie prophétique. Ainsi s'explique sa question actuelle. Pour la résoudre, les scribes auraient dû se replonger dans le frais courant des antiques aspirations théocratiques : Le descendant promis à David (2 Sam. VII, 16) ne sera rien moins qu'Adonaï venant dans son temple (Mal. III, 1) ; à sa naissance humaine à Bethléem correspond son origine éternelle en Dieu (Mich. V, 2) : ainsi seulement se concilient les deux titres de *fils* et de *Seigneur* de David donnés à la personne du Messie.

Le sens et l'à-propos de la question de Jésus nous paraissent également manifestes. On a cependant essayé de l'expliquer tout différemment.

1. Les uns pensent que Jésus argumente de ce que le Messie doit être le *Seigneur* de David, pour prouver qu'il ne peut point être

son descendant. Car il est inconvenant, dit-on, qu'un ancêtre appelle son descendant son Seigneur. Dans ce sens il faudrait admettre que Jésus savait très-bien lui-même qu'il ne descendait point de David, quoique dans le peuple on lui donnât par ignorance le titre de *fils de David* parce qu'on le prenait pour le Messie. Les chrétiens auraient cédé plus tard à l'instinct populaire judaïque, et *inventé*, pour y donner satisfaction, les deux généalogies qui semblent constater la descendance davidique de Jésus (Schenkel). Mais : *a)* Dans ce cas, Jésus aurait agi, comme l'observe Keim, d'une manière extrêmement imprudente en soulevant lui-même une question qui pouvait lui nuire plus que toute autre auprès du peuple. « Le caractère de *fils de David* ne pouvait manquer à celui qui en faisait ainsi publiquement un point de discussion » (Keim). *b)* Ce ne seraient pas seulement les faussaires, auteurs des deux documents généalogiques conservés par Matthieu et Luc, qui auraient admis et propagé après coup cette erreur; ce serait aussi l'auteur de l'Apocalypse (XXII, 16 : « Je suis la racine et le *rejeton* de David »). Ce serait saint Paul lui-même, lui qui ne devait incliner à rien moins qu'à une pareille concession envers le parti judaïsant (Rom. I, 3 : « *de la race de David, selon la chair;* » 2 Tim. II, 8 : « *de la race de David* »). Toute l'Eglise aurait ainsi connivé à ce mensonge ou donné dans cette erreur, et cela malgré la protestation expresse de Jésus lui-même dans notre passage, et sans que jamais les adversaires du Seigneur eussent fait ressortir l'erreur ou le mensonge de cette assertion ! *c)* L'argumentation ainsi comprise prouverait beaucoup trop, à tel point que les rationalistes eux-mêmes doivent se garder d'attribuer à Jésus un si grossier manque de logique. S'il était déshonorant pour David d'appeler son Seigneur l'un quelconque de ses descendants, pourquoi le serait-il moins pour lui de donner ce titre à celui des descendants d'Abraham qui doit être le Messie ? La famille de David n'était-elle pas la plus noble, la plus illustre des familles israélites ? Le raisonnement de Jésus aboutirait logiquement à prouver que le Messie ne saurait être un Israélite, ni même un homme ! *d)* Jésus se serait mis par là en contradiction avec tout l'A. T., qui faisait naître le Christ de la famille de David (2 Sam. VII; Ps. CXXXII, 17; Es. IX, 5. 6). *e)* Luc serait aussi en contradiction avec lui-même, puisqu'il fait expressément descendre Jésus de David (I, 32. 69). *f)* Comment enfin Jésus n'aurait-il réclamé que d'une manière si indirecte et

si détournée contre cette qualité de fils de David, que lui attribuait la multitude, s'il eût su qu'il ne la possédait pas? — 2. D'après M. Colani également, Jésus veut dire que le Messie n'est pas le *fils de David*, mais dans ce sens purement moral qu'il n'est pas l'héritier de son pouvoir temporel; que sa royauté est d'une nature supérieure à la royauté terrestre de David. Mais : *a)* Il est entièrement contraire au sens simple et rationnel du terme : *fils de David*, de ne pas le rapporter à la filiation proprement dite, et de lui faire signifier : roi temporel *semblable à David*. *b)* Il faudrait admettre que l'évangéliste n'a point compris lui-même le sens de cette parole ou qu'il se contredit, lui qui met dans la bouche de l'ange cette déclaration, I, 32 : « Le Seigneur lui donnera le *trône* de David, *son père;* » comp. v. 69. — 3. Keim reconnaît le sens naturel du terme de *fils*. Il place, quant à lui, la notion de royauté spirituelle, non dans ce terme, mais dans celui de *Seigneur de David*. « Jésus a beau descendre de David corporellement; sa royauté n'est point une répétition de celle de David. Du sein de la gloire céleste où il est élevé, il bénit spirituellement les hommes. Il ne faut donc point se scandaliser de sa pauvreté actuelle. » Mais : *a)* Si c'est là tout le problème, le problème s'évanouit. Car il n'y a pas la moindre difficulté à admettre qu'un descendant puisse être élevé à une hauteur qui dépasse celle de son ancêtre. Il n'y a de difficulté sérieuse que si le terme de Seigneur renferme la notion d'une *filiation* supérieure à celle que suppose le titre de *fils de David*. *b)* C'est tellement là la pensée du Seigneur que dans Marc la question est posée par lui de cette manière : « David l'appelle son Seigneur; *comment donc est-il son fils?* » Dans le sens de Keim, Jésus aurait dû dire : « David l'appelle son fils; *comment donc est-il son Seigneur?* » Dans la forme de Matthieu (c'est l'évangile auquel Keim donne constamment la préférence et auquel seul au fond il attribue quelque valeur), le vrai point de la question est encore plus clairement posé : « *De qui est-il donc fils?* » Le problème est donc bien la *filiation davidique* de Jésus, comme fait irrécusable et pourtant en apparence contradictoire avec une autre filiation impliquée dans le terme de Seigneur de David. Enfin : *c)* Si c'était uniquement la nature spirituelle de son règne que Jésus avait voulu enseigner, comme le prétendent MM. Colani et Keim, dans leurs deux interprétations différentes, il y avait bien des manières plus simples et plus claires de le faire, que le procédé louche et compliqué qu'il

aurait employé ici. La question posée par Jésus ne serait plus qu'un jeu d'esprit peu digne de lui et du sérieux de ce moment. — 4. Selon Volkmar, tout ce récit serait une pure invention de Marc, l'évangéliste primitif, qui, par cette question mise dans la bouche de Jésus, aurait habilement répondu à cette objection rabbinique : Jésus ne s'est présenté au monde ni comme le descendant, ni comme le successeur glorieux de David; il ne peut par conséquent être le Messie, car l'A. T. fait du Messie le fils de David. Marc répondrait par la bouche de Jésus : Non; il est impossible que l'A. T. ait voulu faire du Messie le fils de David, puisque, d'après Ps. CX, le Messie doit être son Seigneur. — Mais : *a)* Il suivrait de là, comme le reconnaît Volkmar, qu'au temps de Jésus personne ne l'avait envisagé comme le descendant de David. Or, les acclamations de la multitude le jour des Rameaux, l'allocution de la femme Cananéenne, celle de Bartimée, et tous les autres passages semblables prouvent au contraire que la filiation davidique de Jésus était un fait généralement admis. *b)* Comment les scribes n'eussent-ils jamais réclamé contre les prétentions messianiques de Jésus, en particulier lors de son jugement devant le Sanhédrin, si son caractère de fils de David n'eût pas été un fait notoire? *c)* La filiation davidique de la famille de Jésus était tellement connue, que l'empereur Domitien fit citer à Rome les neveux de Jésus, les fils de Jude, son frère, en leur qualité de fils de David. *d)* Saint Paul, en 59, enseigne positivement la descendance davidique de Jésus (Rom. I, 3). Et Marc, le *paulinien* (d'après Volkmar), ferait nier à Jésus cette même filiation en 73 (date de la composition de Marc, d'après Volkmar), par une argumentation *ad hoc!* Bien plus, Luc lui-même, ce *paulinien* à la seconde puissance, reproduirait la dénégation expresse de Marc, sans s'inquiéter de l'enseignement positif de Paul! Volkmar cherche à éluder la force de cet argument en soutenant que la parole de Paul dans l'épître aux Romains n'est qu'une *concession* faite par lui au parti judéo-chrétien! A l'objection tirée de la généalogie de Jésus (Luc III, 23 et suiv.), Volkmar répond hardiment que Luc ne la mentionne que pour l'annuler (« *um sie zu illudiren* »). Et cependant ce même Luc, nous l'avons vu, affirme expressément cette filiation (I, 32 et 69)! *e)* Ajoutons une dernière découverte de Volkmar : Matthieu a trouvé utile, dans l'intérêt du parti judéo-chrétien, d'accepter, en dépit de Marc, l'idée de la descendance davidique de Jésus, telle qu'elle se trou-

vait renfermée dans Luc (dans ce document généalogique que Luc n'avait cité que pour l'annuler)! Seulement, afin de mieux glorifier Jésus, il a substitué *de son chef* à la branche obscure de Nathan (généal. de Luc) la ligne royale et bien plus glorieuse de Salomon (généal. de Matthieu). — Ainsi nos écrivains sacrés manipulent l'histoire au gré de leur intérêt ou de leur caprice! Au lieu de la simplicité naïve qui nous émeut dans leurs écrits, nous ne trouvons plus chez eux que tactique opposée à tactique, et mensonge à mensonge! Qu'on dise que nous n'assistons pas aux saturnales de la critique!

Notre interprétation, la seule naturelle dans le contexte, est confirmée : 1. par ces expressions de l'Apocalypse : la *racine* et le *rejeton* de David, expressions qui répondent à celles de *Seigneur* et de *fils* de ce roi; 2. par cette double déclaration de Paul : « *né de la race de David*, selon la chair [fils de David], et déclaré Fils de Dieu avec puissance dès sa résurrection, conformément à l'Esprit de sainteté [Seigneur de David] »; 3. par le silence de Jésus au moment de sa condamnation. Cette question, posée devant tout le peuple à la conscience de ses juges, avait répondu à l'avance à l'accusation de blasphème élevée contre lui. Voilà le but pratique que Jésus s'est proposé en terminant par cette question cette joûte décisive.

VII. — *L'avertissement contre les scribes :* XX, 45-47.

V. 45-47 [1]. Sur le champ de bataille où les scribes viennent d'être battus, Jésus les juge. Ce court discours, ainsi que le parall. Marc XII, 38-40, n'est que le sommaire du grand discours Matth. XXIII, dans lequel Jésus prononça la malédiction des scribes et des pharisiens, et que l'on peut appeler le jugement des autorités théocratiques. C'est le prélude du grand discours eschatologique qui suit (jugement de Jérusalem, de l'Eglise et du monde, Matt. XXIV et XXV). — Dans le discours Matth. XXIII sont combinés deux discours différents, dont l'un nous est transmis par

[1] V. 45. B D omettent αυτου après μαθηταις. — V. 47. D P R quelques Mnn. Syr. It^{plerique} Vg. : προσευχομενοι au lieu de προσευχονται.

Luc (XI, 37 et suiv.), dans un contexte qui ne laisse rien à désirer, et dont l'autre a réellement été prononcé au moment où nous le trouvons placé dans le premier évangile. Nous n'en avons qu'un abrégé dans Marc et dans Luc, soit parce qu'il se trouvait sous cette forme dans les documents où ils ont puisé, soit qu'écrivant pour des lecteurs païens, ils n'aient pas estimé qu'il importât de le leur transmettre en entier. — Θελόντων : qui se plaisent à. — On peut expliquer de deux manières les spoliations indiquées par le terme : *manger les maisons des veuves.* Ou bien ils extorquaient à des femmes pieuses, sous prétexte d'intercéder pour elles, des présents considérables ; c'est le sens qui se rattacherait le mieux à ce qui suit, surtout avec la leçon προσευχόμενοι ; — ou bien, ce qui est plus naturel et plus piquant, par l'amphibologie même du mot *manger*, Jésus fait allusion aux repas somptueux qu'ils se faisaient servir chez ces femmes, en remplissant auprès d'elles l'office de directeurs de conscience ; dans les deux sens : les Tartuffes de l'époque. Le terme πρόφασις, proprement *prétexte,* signifie, dans le second sens, *apparence.* Les mots : *une plus grande condamnation*, renferment en abrégé tous les οὐαί, *malheur!* de Matthieu.

VIII. — *L'aumône de la veuve:* XXI, 1-4.

V. 1-4 [1]. Ce morceau manque dans Matthieu. Pourquoi l'eût-il retranché, s'il eût eu sous les yeux, comme le veut Holtzmann, le document d'où les deux autres l'ont tiré ? D'après Marc (XII, 41-44), Jésus, probablement fatigué de la scène précédente, s'était assis. Dans le parvis des femmes, se trouvaient, d'après le Talmud (tr. *Schekalim,* VI,

[1] V. 2. 9 Mjj. plusieurs Mnn. : τινα και au lieu de και τινα. 9 Mjj. plusieurs Mnn. omettent και. — V. 4. ℵBLX 4 Mnn. Syr^{cur} omettent του θεου après δωρα.

1, 5, 13), treize troncs avec des orifices en forme de cors, d'où leur nom de שופרות. On les appelait γαζοφυλάκια, *trésors*. Ce nom au singulier désignait la localité tout entière où se trouvaient ces troncs (Jean VIII, 20; Josèphe, *Antiq.* XIX, 6, 1). C'est peut-être le sens dans lequel ce mot est pris dans Marc (v. 1 : *en face du trésor*) ; dans Luc il s'applique aux troncs eux-mêmes. — Λεπτόν, *pite :* la plus petite monnaie, probablement la huitième partie de l'as, qui valait 6-8 centimes. Deux λεπτά correspondent donc à peu près à deux pièces de 1 centime. Bengel remarque avec finesse sur ce *deux :* « *dont elle eût pu retenir une des deux.* » Marc traduit cette expression en monnaie romaine : « *ce qui équivant à un quadrans ;* » petit détail étranger à Luc et propre à nous éclairer sur le lieu où a été composé le second évangile. — Dans les paroles que Jésus adresse à ses disciples, il a pour but de substituer dans leur esprit la vraie appréciation des actions humaines d'après la qualité, à l'appréciation quantitative qui fait le fond du pharisaïsme. C'est ce qu'exprime le : *elle a mis plus au tronc ;* elle y avait mis, en effet, avec ces deux pites, son cœur. La preuve (γάρ, v. 4) est donnée dans ce qui suit : *elle a mis de son déficit tout son avoir.* Ὑστέρημα, *le déficit*, désigne l'avoir de cette femme en tant qu'insuffisant pour son entretien. « Et de ce trop peu, de cet avoir qui en soi est déjà un déficit, elle n'a rien gardé. » Le mot ὑστέρησις, dans Marc, désigne non *l'avoir* de cette femme comme insuffisant (ὑστέρημα), mais toute sa condition, comme un état de déficit permanent. Quel contraste avec l'avidité reprochée aux scribes et aux pharisiens, dans le morceau précédent ! Ce trait dont Jésus est témoin en ce moment, ressemble à une fleur qu'il rencontre tout à coup au milieu du désert de la dévotion officielle, et dont la vue et le parfum le font tressaillir de joie. Un tel exemple est la justi-

fication des béatitudes, Luc VI, comme le discours précédent celle des οὐαί, *malheur,* dans le même passage.

TROISIÈME CYCLE

La prophétie de la ruine de Jérusalem.

XXI, 5-38.

Ce morceau renferme une question des disciples (v. 5-7), le discours de Jésus en réponse à cette question (v. 8-36), et un coup d'œil général sur ces derniers jours (v. 37. 38).

I. *La question :* v. 5-7[1]. — A la déclaration précédente quelques-uns des auditeurs pouvaient opposer que si l'on n'avait jamais fait en ce lieu sacré que des dons semblables à celui de la veuve, ces constructions magnifiques et ces riches offrandes n'existeraient pas. Ce fut sans doute quelque réflexion de ce genre qui provoqua l'entretien suivant. Cet entretien eut lieu, d'après Matth. XXIV, 1 et Marc XIII, 1, au moment où Jésus sortait du temple et à l'occasion d'une observation faite par *ses disciples* (Matthieu) ou par *l'un d'eux* (Marc). Selon Matthieu, cette observation se rattachait certainement à la dernière parole du discours précédent (non rapporté par Marc et Luc), XXIII, 38 : « *Votre demeure va vous rester* [*déserte?*] » Comment admettre que trois évangélistes copiant le même document ou se copiant l'un l'autre pussent différer de la sorte ! — Dans la réponse de Jésus (v. 6), les mots : ταῦτα ἃ θεωρεῖτε, *ce que vous voyez là,* peuvent se prendre interrogativement : « Ce sont là les choses que vous contemplez? » Ou bien on peut en faire une apposition de λίθος et le sujet d'ἀφεθήσεται, ce qui

[1] V. 5. ℵADX : αναθεμασιν au lieu d'αναθημασιν. — V. 6. D L It^{plerique} omettent α après ταυτα. — ℵBL quelques Mnn. ajoutent ωδε après λιθω ou λιθον.

est plus catégorique et plus solennel : « Ce que vous contemplez . . . , il n'en restera pierre sur pierre. » — C'était le soir (Luc v. 37), peut-être au moment où le soleil couchant versait ses derniers rayons sur l'édifice sacré et sur la ville sainte. — Plusieurs critiques pensent que Luc place encore ce discours dans le temple. Mais cette opinion ne s'accorde ni avec les v. 5 et 6, où la structure du temple est contemplée par les interlocuteurs, ce qui suppose qu'ils sont à une certaine distance d'où ils peuvent l'embrasser dans son ensemble, ni avec le v. 7, qui conduit à l'idée d'un entretien particulier entre les disciples et le Maître. D'après Marc (XIII, 3), Jésus était assis avec Pierre, Jacques, Jean et André, sur la montagne des Oliviers, en face de cet admirable tableau. C'est là un de ces détails où l'on reconnaît le récit du témoin oculaire, probablement de Pierre. Matthieu, tout en indiquant la situation d'une manière analogue à Marc, ne nomme, pas plus que Luc, les quatre disciples présents. Luc et Matthieu n'eussent certainement pas retranché un pareil détail, s'ils eussent copié Marc, comme, d'autre part, Marc ne l'eût point ajouté de son chef, s'il eût composé sur le texte des deux autres. — La teneur de la question des disciples, v. 7, diffère chez Luc et Marc, mais le sens est le même : la question porte uniquement, chez tous deux, sur l'époque de la destruction *du temple* et sur le *signe* qui l'annoncera. Il est possible, sans doute, qu'en interrogeant ainsi, les disciples confondissent plus ou moins cette catastrophe avec le fait de la Parousie ; mais le texte ne le dit pas. Il en est tout autrement dans Matthieu ; chez lui la question porte expressément sur ces deux points réunis : l'époque de la destruction *du temple* et le signe de *l'avénement* de Christ. Luc et Matthieu sont conséquents, chacun, dans la teneur du discours suivant avec leur manière de formuler

la question qui y donne lieu. Chez Luc, ce discours a pour objet unique *la ruine de Jérusalem*. S'il est parlé de la fin du monde (v. 25-27), c'est uniquement en passant et par l'effet d'une liaison d'idées qui s'expliquera sans peine. La *Parousie* en elle-même avait été précédemment traitée chez Luc dans un discours spécial provoqué par une question des pharisiens (ch. XVII). De son côté, Matthieu réunit dans le discours suivant les deux sujets indiqués dans la question, telle qu'il l'a formulée ; et il les combine d'une manière tellement intime, que tous les essais de les séparer dans le texte, depuis Chrysostome jusqu'à Ebrard et Meyer, ont échoué. Comp. v. 14 et 22, qui ne peuvent se rapporter qu'à la Parousie, tandis que ce qui suit et précède ces deux paroles se rapporte à la ruine de Jérusalem ; et, d'autre part, v. 34, qui a trait à ce dernier événement, tandis que tout ce qui précède et suit ce verset s'applique à la Parousie. La construction essayée par Gess est celle-ci : 1. de v. 4-14, les signes généraux, précurseurs de la Parousie, pour engager les croyants à ne pas attendre trop tôt cet événement ; 2. de v. 15-28, la destruction du temple comme signe à joindre à ces signes avant-coureurs ; 3. v. 29-31, la Parousie elle-même. Mais : *a*) Cet ordre général est très-peu naturel. Que vient faire la ruine du temple après le passage v. 4-14, qui (Gess le reconnaît) la suppose dès longtemps consommée ? Ce morceau (n° 2) sur la ruine de Jérusalem est évidemment déplacé entre le tableau des signes de la Parousie (n° 1) et celui de la Parousie elle-même (n° 3). *b*) Cette division ne se soutient pas dans le détail : v. 22, que Gess est forcé de rapporter à la ruine de Jérusalem, ne peut s'appliquer qu'à la Parousie. Et le « *toutes ces choses* » du v. 34, qu'il restreint à la ruine de Jérusalem et à la première prédication de l'Evangile aux païens, comme premiers signes de la Parousie, a évidem-

ment dans la pensée de l'évangéliste un sens bien plus large. Il faut donc admettre : ou que Jésus a lui-même confondu la ruine de Jérusalem et la fin du monde, et que ces deux événements ne formaient dans sa pensée qu'une seule et même catastrophe ; ou que deux discours distincts, prononcés par lui en deux occasions différentes, se trouvent, dans Matthieu, réunis en un seul. On a employé divers moyens pour sauver l'exactitude de la rédaction de Matthieu, sans porter atteinte à l'infaillibilité du Sauveur. On a supposé que le tableau de la Parousie, Matth. XXIV, se rapporte uniquement au retour *invisible* de Jésus pour la destruction de Jérusalem. Cette explication est incompatible avec le texte, surtout v. 29-31. L'on a aussi prétendu que, dans la perspective prophétique, l'avénement final du Messie s'était présenté aux regards de Jésus comme se rattachant directement à son retour pour le jugement d'Israël. Mais : *a)* Cette hypothèse n'atteint nullement le but que se proposent ses auteurs, celui de sauver l'infaillibilité du Seigneur. *b)* Jésus n'a pu affirmer ici ce qu'ailleurs il déclare ignorer (Marc XIII, 32), l'époque de la Parousie. Même après sa résurrection il refuse encore de répondre sur ce point, réservé à la libre disposition *du Père* (Act. I, 6. 7). *c)* Nous pouvons aller plus loin et démontrer que Jésus avait une idée tout opposée à celle de la proximité de son retour. Tandis qu'il annonce la ruine de Jérusalem comme un événement dont la génération contemporaine doit être le témoin, il parle de la Parousie comme pouvant être encore fort éloignée. Qu'on se rappelle cette expression : ἐλεύσονται ἡμέραι, *il en viendra . . . des jours* (Luc XVII, 22), et la parabole de la veuve, dont le sens est que Dieu paraîtra à l'Eglise un juge inique, qui *pendant bien longtemps* refuse de l'écouter, tellement que, durant cette attente, la foi d'un grand nombre prendra fin (XVIII, 1 et suiv.). Le Maître doit

revenir; mais peut-être ne sera-ce qu'à la *seconde,* à la *troisième veille,* ou même *au matin,* qu'il arrivera (Marc XIII, 35; Luc XII, 38). La grande distance à laquelle se trouve la capitale (Luc XIX, 12), ne peut signifier autre chose que l'espace de temps considérable qui s'écoulera entre le départ de Jésus et son retour. Matth. XXV, 5, l'époux tarde bien plus longtemps que le cortége nuptial ne s'y attendait; XXIV, 48, le serviteur infidèle se renforce dans son inconduite par la réflexion que le Maître tarde à venir. Matth. XXIV, 14, l'Evangile doit être prêché sur toute la terre et à tous les païens (Marc XVI, 15: *à toute créature*), et, Matth. XXVI, 13, l'acte de Marie être publié dans tout le monde, avant que Jésus revienne. Enfin l'Evangile transformera l'humanité, non par un procédé magique, mais par un travail lent et profond, comme celui du *levain* dans la pâte. Le règne de Dieu croîtra sur la terre comme l'arbre qui sort d'une semence imperceptible, et qui finit à la longue par abriter *les oiseaux du ciel.* Et Jésus, qui connaissait si profondément la nature humaine, se serait imaginé qu'un tel travail pouvait s'opérer en moins de quarante ans! Qui pourrait l'admettre? Ce n'est donc pas à Jésus, c'est au compte-rendu qui a servi de base au discours Matth. XXIV, qu'il faut attribuer la confusion qui règne dans tout ce discours (ainsi que dans celui de Marc XIII) et qui le distingue des deux de Luc.

Cette confusion, dans Matthieu, est probablement en relation étroite avec le point de vue judéo-chrétien, sous l'empire duquel s'est formulée la tradition primitive. Dans les prophètes, le drame des *derniers jours,* qui ferme la perspective eschatologique, comprend, comme deux événements qui se suivent de très-près, le jugement de purification d'Israël par le moyen des païens et le châtiment des païens par Jéhovah. Préoccupés de cette intuition, les au-

diteurs de Jésus négligèrent aisément dans ses discours certaines transitions qui réservaient l'intervalle entre ces deux événements ordinairement réunis dans l'A. T.; et cela d'autant plus qu'à y regarder de près, la ruine de Jérusalem est bien le *premier acte* du jugement du monde et de la fin des jours. La récolte d'un arbre précoce annonce et inaugure la récolte générale; ainsi le jugement de Jérusalem est le prélude et même le premier acte du jugement de l'humanité. Le Juif a la priorité pour le jugement, parce qu'il l'a eue pour la grâce (comp. les deux πρῶτον correspondant Rom. II, 9. 10). Avec le châtiment de Jérusalem a proprement sonné l'heure du jugement du monde. L'époque actuelle est due à une suspension de ce jugement déjà commencé, suspension qui a pour but de faire place au temps de grâce qui doit être accordé aux païens (καιροὶ ἐθνων, *les temps des Gentils*). La combinaison étroite de la ruine de Jérusalem avec la fin du monde dans Matthieu, quoique contenant une erreur au point de vue chronologique, repose donc sur une idée morale profondément juste.

Ainsi tout nous autorise à donner la préférence à la rédaction de Luc : 1. le procédé habituel de Matthieu, qui réunit constamment en masses de discours des matériaux appartenant à des enseignements divers; 2. la situation historique précise qui a donné lieu au discours spécial du ch. XVII, sur l'avénement de Christ, et qui ne peut être une fiction de Luc; 3. le fait avéré que la confusion qui signale le discours de Matthieu, était étrangère à la pensée de Jésus; 4. enfin nous possédons un témoin positif de l'exactitude de Luc; c'est Marc. Car, lors même que son grand discours eschatologique (ch. XIII) présente la même confusion que celui de Matthieu, dans la question des disciples qui le provoque, il est complétement d'accord avec

Luc et ne mentionne, comme lui, qu'un seul sujet, la ruine de Jérusalem.

Marc aurait-il puisé la forme de sa question dans Luc, et celle du discours dans Matthieu, ainsi que le prétend Bleek? Mais l'inconséquence à laquelle l'aurait conduit ce procédé, serait indigne d'un écrivain sérieux. Puis la teneur de la question n'est pas la même chez Marc et chez Luc. Enfin, les détails originaux que nous avons remarqués chez Marc, ainsi que les traits si particuliers et si précis dont est parsemée sa narration dès le jour de l'entrée à Jérusalem, ne permettent pas cette supposition. Luc ne peut pas non plus avoir puisé sa question dans Marc. Il y aurait puisé en même temps les traits particuliers de Marc qui lui manquent, et la forme de la question s'adapte trop bien chez lui au contenu du discours, pour que cette supposition soit admissible. Il faut donc conclure que, si dans la rédaction du discours Marc a subi l'influence de la tradition à laquelle est due la forme de Matthieu, la teneur de la question, chez lui, reste néanmoins comme une trace très-frappante de l'exactitude du récit de Luc. La forme de la question, dans Matthieu, doit avoir été modifiée d'après le contenu du discours; et c'est ainsi qu'elle a perdu son unité et sa précision primitives, conservées chez les deux autres évangélistes.

II. *Le discours:* v. 8-36. — Les quatre points traités par Jésus sont: 1° les signes apparents qu'il faudra se garder de prendre pour de vrais signes (v. 8-19); 2° le vrai signe et la ruine de Jérusalem qui le suivra immédiatement, avec le temps des Gentils qui s'y rattachera (v. 20-24); 3° la Parousie qui terminera ce temps (v. 25-27); 4° l'application pratique (v. 28-36).

V. 8-19[1]. *Les signes qui n'en sont pas.* — « *Or il dit:*

[1] V. 8. ℵBDLX 2 Mnn. Vss. omettent οὖν. — V. 11. ℵBL placent

Prenez garde que vous ne soyez séduits ; car plusieurs viendront en mon nom, disant : C'est moi, et le temps approche. Ne les suivez donc point. 9 *Et quand vous entendrez parler de guerres et de soulèvements, ne soyez point troublés ; car il faut que ces choses arrivent premièrement ; mais la fin ne viendra pas si vite.* 10 *Alors il leur dit : Nation s'élèvera contre nation, et royaume contre royaume.* 11 *Et il y aura de grands tremblements de terre en divers lieux et des famines et des pestes, ainsi que des signes du ciel grands et terribles.* 12 *Mais surtout ils mettront leurs mains sur vous et vous persécuteront, vous livrant aux synagogues et aux prisons, vous conduisant devant les rois et les gouverneurs à cause de mon nom.* 13 *Mais cela aboutira pour vous à me rendre témoignage.* 14 *Mettez donc bien dans vos cœurs de ne pas vous préoccuper de votre défense.* 15 *Car je vous donnerai une bouche et une sagesse à laquelle tous vos adversaires ne pourront contredire ni résister.* 16 *Et vous serez livrés même par vos pères et mères et vos frères et vos parents et vos amis, et ils en tueront d'entre vous ;* 17 *et vous serez haïs de tous à cause de mon nom ;* 18 *et pas un cheveu de votre tête ne se perdra.* 19 *Par votre patience sauvez vos vies.* » — Le signe auquel se rapporte la question des apôtres n'est indiqué qu'au v. 20. Les signes v. 8-19 sont énumérés uniquement pour mettre les croyants en garde contre la valeur décisive qu'ils pourraient y attribuer. Le vulgaire est disposé à envisager certains événements extraordinaires, dans la nature ou dans la société,

και avant κατα τοπους. — V. 12. ℵBDL 3 Mnn. : απαγομενους au lieu d'αγομενους. — V. 14. Les Mss. se partagent entre θεσθε et θετε, entre εις τας καρδιας (T. R.) et εν ταις καρδιαις (alex.). — V. 15. ℵBL 5 Mnn. : αντιστηναι η αντειπειν au lieu de αντειπειν ουδε αντιστηναι. — V. 18. Marcion omettait ce verset. — V. 19. AB quelques Mnn. Syr. It. Vg. : κτησεσθε au lieu de κτησασθε.

comme les indices de quelque catastrophe imminente. Bien des faits de ce genre, veut dire Jésus, arriveront, mais sans que vous deviez conclure encore à la proximité du grand événement et vous laisser entraîner à des mesures précipitées. La *séduction* dont parlent Matthieu et Marc est celle qu'exerceront les faux Messies. Le sens est probablement le même chez Luc (γάρ). L'histoire, il est vrai, ne constate pas de faux Messies avant la ruine de Jérusalem. Et ceux que ce fait embarrasse le plus, sont précisément nos critiques actuels, qui n'envisagent ce discours que comme une prophétie *ab eventu*. Ils supposent que l'auteur fait allusion à des hommes tels que Judas le Galiléen, l'Egyptien Act. XXI, Theudas et d'autres, présentés prudemment par Josèphe comme de simples chefs de parti, mais qui auraient réellement affiché des prétentions messianiques. Cette assertion est difficile à prouver. Pour nous, qui voyons dans ce discours une réelle prophétie, nous pensons que Jésus a voulu mettre les croyants en garde contre des faux docteurs, tels que Simon le magicien, dont il peut y avoir eu un grand nombre à cette époque, lors même que les histoires profanes n'en parlent pas plus que de celui-ci. — Le μὴ πτοηθῆναι, *ne pas se laisser troubler* (v. 9), se rapporte à la tentation d'une émigration prématurée. Comp. l'opposition v. 21. Il ne faudra pas davantage conclure des secousses politiques qui ébranleront l'Orient, que la ruine de Jérusalem est déjà proche.

Jésus avait dit, au fond, toute sa pensée dans ces quelques mots; et il eût pu passer immédiatement au contraste ὅταν δέ, *mais quand* (v. 20). Néanmoins il développe encore une fois plus au long la même idée, v. 10-19. De là la reprise marquée dans le récit de Luc par les mots : *Alors il leur dit* (v. 10). Ce passage v. 10-19 pourrait donc avoir été intercalé ici par Luc, comme un fragment emprunté

à un document particulier, différent de la source où il a puisé le reste du discours. — Il ne faut pas faire des mots ἔλεγεν αὐτοῖς une proposition incise et lier τότε à ἐγερθήσεται. « Alors, leur dit-il, une nation se lèvera. » D'après l'analogie du style de Luc, il faut plutôt traduire : « *Alors il leur dit : Une nation* . . . » Lorsqu'aux grandes commotions politiques viennent s'ajouter certains phénomènes physiques, les imaginations s'exaltent, et le peuple se fait prophète. Jésus met l'église de Palestine en garde contre cette tendance (v. 11). On sait que les temps qui précédèrent la ruine de Jérusalem furent marqués en Orient par de nombreuses calamités, en particulier par une épouvantable famine qui eut lieu sous Claude, et par le tremblement de terre qui détruisit Laodicée, Hiérapolis, etc., en 67 ou 68[1]. Par les *signes du ciel,* il faut entendre les météores, les aurores boréales, les éclipses, etc., phénomènes auxquels le vulgaire attache volontiers une signification prophétique.

L'un des faits qui contribuent le plus à enflammer le fanatisme dans une communauté religieuse, ce sont les persécutions ; ainsi se rattachent v. 12 et 13. Celles qui sont annoncées proviendront soit des Juifs *(synagogues)*, comme celle que signalèrent les martyres d'Etienne et de Jacques, soit des païens *(rois et gouverneurs),* comme celle dont Paul fut l'objet en Palestine, et celle que suscita Néron à Rome. — Dans l'expression : *avant tout cela*, le πρό *(avant)* se rapporte à l'importance de ce signe, non au temps. Meyer nie que πρό puisse avoir ce sens. Le dictionnaire de Passow en cite cependant une foule d'exemples. C'est d'ailleurs le seul sens qui convienne au contexte. Si πρό

[1] « Les *Annales* de Tacite et les *Antiquités* de Josèphe démontrent des famines, des tremblements de terre, etc., dans les temps de Claude et de Néron et de la guerre juive. » (Strauss, *Leben Jesu für d. d. Volk*, p. 238.)

signifiait ici *avant*, pourquoi ne pas parler des persécutions avant les signes précédents? Ce que Jésus veut dire par ce mot, c'est qu'entre tous ces signes, c'est celui-ci qui pourrait le plus facilement faire sortir ses disciples de l'attitude calme dans laquelle ils doivent persévérer. Nous avons traduit le passif ἀγομένους par l'actif *(conduisant)*. Il n'est guères possible de rendre en français la tournure passive. Holtzmann pense que Luc trace ici *après coup,* sous forme de prophétie, le tableau des persécutions dont saint Paul fut l'objet. Concevrait-on un évangéliste, pour qui Jésus est l'objet de sa foi, qui se permettrait consciemment de le faire parler ainsi à sa guise? — Bleek applique l'expression: *le témoignage* (v. 13), à celui qui résultera *pour* les apôtres de cette épreuve de leur fidélité. Il est plus naturel, vu la liaison aux v. 14 et 15 (*donc* v. 14), d'entendre par là celui qu'ils rendront eux-mêmes, à l'occasion de la persécution. Cette idée rentre encore dans lé: *ne soyez point troublés:* « Tout cela n'aboutira qu'à vous donner l'occasion de me glorifier! » Il en est de même des v. 14 et 15, dont le but est de leur inspirer la tranquillité d'âme la plus entière dans l'accomplissement de leur mission. Jésus se charge de tout: ἐγὼ δώσω, *moi je donnerai.* — La *bouche* est ici l'emblème de l'aisance parfaite avec laquelle ils deviendront, sans la moindre préparation, les organes de la *sagesse* de Jésus. Le terme ἀντειπεῖν, *contredire*, se rapporte à l'impossibilité où seront leurs adversaires de rien répliquer de valable à l'apologie des disciples; celui de *résister*, à leur impuissance de répondre quand les disciples, prenant l'offensive, les attaqueront avec le glaive de l'Evangile. Dans la leçon alex., qui place ἀντιστῆναι le premier, il faut expliquer ἤ dans le sens de *ou même.*

A la persécution officielle s'ajouteront les souffrances de l'inimitié domestique. Le nom de Jésus creusera un abîme

entre eux et leurs proches. Le v. 17 est presque identique à Jean XV, 21. Mais, même alors, il n'y aura pas lieu à se troubler. Ce ne sera point encore le moment de quitter la ville et la terre maudites. Le v. 18 : « *il ne se perdra pas un cheveu de votre tête,* » semble contredire la fin du v. 16 : « *il en périra d'entre vous.* » Cette contradiction se résout au point de vue général auquel nous expliquons ce morceau : Il périra bien quelques individus croyants par la persécution, mais la communauté chrétienne de Palestine dans son ensemble échappera à l'extermination qui atteindra le peuple juif. La condition est indiquée au v. 19, qui résume ce morceau. C'est la patience, c'est-à-dire l'attente paisible du signal divin, sans se laisser détourner de cette voie ni par les appels d'un faux patriotisme ou par la persécution, ni par de faux signes et par des séductions anti-chrétiennes. Le fut. κτήσεσθε, dans A B, est probablement une correction de l'aor. κτήσασθε (T. R.). L'impér. signifie : « Embrassez ce moyen, qui semble celui de tout perdre . . ., et vous vous sauverez. » Κτᾶσθαι ne signifie pas *posséder* (Ostervald), mais *acquérir*. Cette expression rappelle celle d'Ezéchiel : *Je te donnerai ta vie pour butin.* — Et maintenant enfin le contraste : le moment où il faudra passer de l'attitude passive à l'action (ὅταν δέ, *mais quand*, v. 20).

V. 20-24[1]. *Le vrai signe et la catastrophe.* — « *Mais quand vous verrez Jérusalem entourée par les armées, alors sachez que sa désolation est proche.* 21 *Alors que ceux qui sont en Judée s'enfuient dans les montagnes, et que ceux qui demeurent dans la ville en sortent, et que ceux qui demeurent dans les campagnes n'y entrent point,* 22 *parce que ce sont les jours de la vengeance, où doit s'accomplir tout*

[1] V. 21. Marcion omettait v. 21 et 22. — V. 23. 11 Mjj. 30 Mnn. It. Vg. omettent εν devant τω λαω, que lit T. R. avec 9 Mjj.

ce qui est écrit. 23 *Malheur à celles qui seront enceintes et à celles qui allaiteront en ces jours-là ; car il y aura une grande détresse dans le pays, et la colère sera sur ce peuple.* 24 *Et ils tomberont par le tranchant de l'épée, et ils seront emmenés captifs parmi toutes les nations, et Jérusalem sera foulée aux pieds par les Gentils, jusqu'à ce que les temps des Gentils soient accomplis.* » — C'est ici la réponse directe à la question des disciples : « Quand . . . et à quel signe? » Jésus a jusqu'ici averti les croyants de ne pas se livrer à des mesures précipitées. Maintenant il les met en garde, au contraire, contre les illusions des Juifs fanatiques, qui, jusqu'à la fin, se persuaderont que Dieu ne saurait manquer de sauver Jérusalem par un miracle. « Nullement, répond Jésus ; dites-vous bien, à ce moment-là, que c'en est fait, et que la ruine est prochaine et irrévocable. » Le signe indiqué par Luc, c'est l'investissement de Jérusalem par une armée ennemie. Nous ne voyons pas ce qui empêche d'envisager ce signe comme identique, pour le sens, à celui que Matthieu et Marc énoncent en ces termes empruntés à Daniel (dans les LXX) : *l'abomination de la désolation fixée en lieu saint.* Pourquoi ne pas entendre par là les étendards païens plantés sur le sol sacré qui entoure la ville sainte? Luc a substitué à l'expression prophétique obscure un terme plus clair pour les païens. On a souvent conclu de cette substitution que la teneur de la parole de Jésus avait été modifiée par lui sous l'influence du fait lui-même et que par conséquent il avait écrit après la ruine de Jérusalem. Mais si Jésus avait réellement prédit, comme cela ne nous paraît pas douteux, la prise de Jérusalem, la substitution du terme de Luc au synonyme de Daniel pouvait se faire *avant* l'événement aussi facilement qu'après. Keim voit dans l'expression des autres syn. l'annonce d'une simple *profanation* du temple, semblable

à celle d'Antiochus Epiphane, prédiction qui ne se serait point accomplie. Mais il faut dans ce cas statuer une contradiction entre cette menace et celle de la complète destruction du temple (Matth. v. 6; Marc v. 2), ce qui est arbitraire. — Cette parole a préservé l'église de Palestine du vertige qui s'empara, dès le commencement de la guerre, de toute la nation juive. Se rappelant l'avertissement de Jésus, à l'approche des armées romaines les chrétiens de Judée s'enfuirent à Pella, de l'autre côté du Jourdain, et échappèrent ainsi à la catastrophe (Eus. *Hist. Eccl.* III, 5, éd. Læmmer). Ils appliquèrent l'expression : les *montagnes* (v. 21), aux plateaux montueux de Galaad. — V. 21 : « *Que ceux qui demeurent dans la capitale n'y restent pas, et que ceux qui demeurent dans les campagnes ne s'y réfugient pas.* » Les habitants du pays cherchent ordinairement leur salut derrière les murs de la capitale. Mais c'est précisément sur ce point que dans ce cas tombera toute la violence de l'orage. Le v. 22 explique le motif de cette dispensation. Comp. XI, 50. 51. — Le v. 23 fait ressortir la difficulté de la fuite dans de telles conditions. Luc omet ici la parole de Matthieu sur l'impossibilité de la fuite *en un jour de sabbat,* qui n'avait pas d'application directe aux païens. — *La terre* doit se prendre dans le sens restreint que nous donnons au mot: *le pays.* — Saint Paul paraît faire allusion à cette expression : *colère sur ce peuple,* dans Rom. II, 5-8 et 1 Thess. II, 16. — V. 24. Un million de Juifs périt dans cette guerre; 97,000 furent emmenés captifs en Egypte et dans les autres provinces de l'empire (Josèphe). Le terme πατουμένη, *foulée,* indique plus que la prise de possession; c'est l'oppression, le mépris, qui suit la conquête; comp. Apoc. XI, 2. Cet état de choses contre nature durera jusqu'à la fin des *temps des Gentils.* Que signifie cette expression propre à saint Luc? Selon Meyer et Bleek, pas au-

tre chose que : le temps de la domination des Gentils sur Jérusalem. Mais n'y aurait-il pas tautologie à dire : Jérusalem sera foulée par les Gentils jusqu'à ce que finisse le temps de la domination des Gentils? Puis le pluriel καιροί, *les temps*, n'est pas suffisamment motivé à ce point de vue. Enfin le choix du terme καιρός, *l'opportunité*, au lieu de χρόνος, un certain espace de temps, ne s'explique pas bien dans ce sens. Dans le passage XIX, 44, *le temps d'Israël*, son καιρός, désigne le moment où Dieu visite ce peuple par l'offre du salut. D'après cette analogie, *les temps des Gentils* doivent désigner toute la période durant laquelle Dieu s'approchera par sa grâce des Gentils jusqu'ici étrangers à son règne. Comp. 2 Cor. VI, 2, les expressions καιρὸς δεκτός, ἡμέρα σωτηρίας. Le pluriel καιροί, *les temps*, est en relation avec le pluriel *les nations;* les peuples païens ne sont appelés que l'un après l'autre ; de là résulte, dans cette période unique, une pluralité de phases.

La critique moderne accuse Luc d'avoir introduit de son chef dans le discours de Jésus cette idée importante qui manque chez Marc et Matthieu (Holtzmann, p. 406). Cette supposition est inévitable en effet, s'il travaille sur ces deux écrits ou sur les documents dont ils sont tirés, le Proto-Marc ou les Logia, par ex. Mais si cette parole manque dans les deux autres syn., la pensée qu'elle exprime y est bien clairement supposée. Ne parlent-ils pas tous deux de la prédication de l'Evangile à tous les peuples païens (Matth. XXIV, 14) et d'un baptême à apporter à *toute créature* (Marc XVI, 15; Matth. XXVIII, 19)? Une pareille œuvre exige du temps. Gess rappelle encore Marc XII, 9; Matth. XXI, 43 et XXII, 18, où Jésus déclare que le règne de Dieu passera pour un temps aux païens et qu'ils en rendront les fruits, et où il décrit l'invitation qui leur sera adressée dans ce but par les serviteurs du Maître (parabole des noces). Tout ce travail suppose nécessairement une période spéciale dans l'histoire. Jésus peut-il avoir placé dans sa pensée cette période *avant* la ruine de Jérusalem? Nous avons déjà constaté la fausseté de cette assertion. Quand donc dans Luc Jésus intercale *les temps des Gentils* entre la ruine de Jérusalem et la Parousie, il

ne dit rien qui ne soit impliqué dans ses paroles rapportées par les deux autres syn., nécessaire en soi et par conséquent conforme à sa réelle pensée. Cela constaté, n'est-il pas très-arbitraire de prétendre suspecter la parole de Luc dans laquelle cette idée est positivement exprimée? — Cette ère des païens était une notion étrangère à l'A. T. Car dans l'intuition prophétique la fin de la théocratie coïncidait toujours avec celle du présent siècle. L'on s'explique par là comment, dans la reproduction des paroles de Jésus au sein de l'Eglise judéo-chrétienne, cette notion, qui ne se rattachait à rien dans les intuitions passées, a pu s'effacer et disparaître de l'évangélisation orale qui a déterminé la forme de nos deux premiers syn. En possession de documents écrits plus exacts, Luc a rendu ici, comme dans tant d'autres cas, aux paroles de Jésus leur véritable teneur. Si Jésus, qui précisait si exactement l'époque de la *ruine de Jérusalem* (« *cette génération ne passera point que...* »), déclarait, dans le même discours, qu'il ignorait lui-même *le jour de sa venue* (Marc XIII, 32), c'est infailliblement qu'il statuait un intervalle plus ou moins considérable entre ces deux événements, intervalle qui est précisément la période des Gentils. Cette explication n'est-elle pas plus vraisemblable que celle qui, contre toute possibilité psychologique, prête à Luc une aussi étrange *licence*[1] que celle de mettre *sciemment* dans la bouche de son Maître des paroles qu'il n'aurait jamais prononcées?

V. 25-27[2]. *La Parousie.* — « *Et il y aura des signes dans le soleil et dans la lune et dans les étoiles, et sur la terre, les peuples dans l'angoisse ne sauront que devenir, au bruit que feront la mer et les flots;* 26 *les hommes rendant l'âme de terreur dans l'attente des choses qui vont survenir pour la terre habitable; car les puissances des cieux seront ébranlées.* 27 *Et alors ils verront le Fils de l'homme venant dans une nuée avec puissance et grande gloire.* » — Nous avons reconnu que le sujet essentiel de ce discours

[1] Holtzmann, à l'occasion du morceau v. 25-36, dit en parlant de Luc: « *Noch weiter geht die Licenz....* » (p. 237).

[2] V. 25. ℵBD: εσονται au lieu d'εσται. — Alex. It. Vg.: ηχους au lieu de ηχουσης (T. R., byz.).

a été la ruine du temple de Jérusalem. Mais comment le Seigneur aurait-il terminé la tractation de ce sujet et la mention de l'époque des Gentils qui devait suivre cette catastrophe, sans aboutir à l'indication de la Parousie, terme de la perspective prophétique? La mention qu'il avait faite, en passant, de ce dernier événement qui consommait le jugement du monde commencé par le premier, a sans doute contribué à la réunion des deux sujets et à la confusion des deux discours dans la tradition. — L'idée intermédiaire entre v. 24 et 25 est donc celle-ci: « Et quand ces temps de la période de grâce accordée aux Gentils seront à leur terme, alors il y aura . . . ; » puis suit le tableau sommaire de la Parousie. Ces deux jugements, celui de la théocratie et celui du monde, que Luc sépare par les temps des païens, sont étroitement liés dans Matthieu par le εὐθέως, *aussitôt*, v. 29, et par les mots suivants : *après la tribulation de ces jours-là,* qui ne peuvent guères se rapporter qu'à la *grande tribulation,* mentionnée v. 21, c'est-à-dire à la ruine de Jérusalem (v. 15-20). La Parousie n'est mentionnée en effet ici par Matthieu (v. 27) que pour condamner d'avance les révélations mensongères des faux prophètes (v. 23-26) relativement à la forme de cet événement. Dans Marc, même relation, quoiqu'un peu moins serrée que dans Matthieu, entre la ruine de Jérusalem et la Parousie (« *dans ces jours-là,* » mais sans le *aussitôt* de Matthieu). Les trois rédactions écrites sont, on le voit, indépendantes l'une de l'autre.

Jésus a décrit XVII, 26-30 et XVIII, 8 l'état de mondanité dans lequel tomberaient la société et l'Eglise elle-même à la fin des temps. Au milieu de cette sécurité charnelle, des symptômes effrayants annonceront tout à coup l'une de ces révolutions générales, comme celles que notre terre a déjà plus d'une fois traversées. Semblable à un navire qui

craque de toutes parts, au moment de tomber en pièces, le globe que nous habitons (ἡ οἰκουμένη) et notre système solaire tout entier subiront des commotions inusitées. Les forces motrices (δυνάμεις), bien réglées jusqu'alors, seront comme affranchies de leurs lois par une puissance inconnue; et au terme de cette violente, mais courte angoisse, le monde verra paraître celui dont l'avénement sera semblable à l'éclair qui brille d'un bout du ciel à l'autre (XVII, 24). La *nuée* est ici, comme presque toujours dans l'Ecriture, le symbole du jugement. Le rassemblement des élus que placent ici Matthieu et Marc, est mentionné par saint Paul 1 Thess. IV, 16. 17; 2 Thess. II, 1, où le mot ἐπισυναγωγή rappelle le ἐπισυνάγειν des deux évangélistes. N'est-ce pas une preuve de la fausseté du procédé critique qui prétend expliquer par une opposition de point de vue chaque différence de texte entre les syn.? — V. 27, il n'est point dit que le Seigneur revienne sur la terre pour y rester. Cette venue peut n'être qu'une apparition instantanée, destinée à opérer la résurrection des fidèles et l'ascension de l'Eglise entière (1 Cor. XV, 23; Luc XVII, 31-35; 1 Thess. IV, 16. 17).

V. 28-36. *L'application* [1]. — « *Quand ces choses commenceront à arriver, redressez-vous et levez vos têtes, parce que votre délivrance approche.* 29 *Et il leur dit une parabole: Voyez le figuier et tous les arbres;* 30 *quand ils commencent à pousser, en les voyant vous reconnaissez de vous-mêmes que l'été est proche.* 31 *Et de même, quand vous verrez arriver ces choses, reconnaissez aussi que le royaume de Dieu est proche.* 32 *En vérité, je vous dis que cette gé-*

[1] V. 33. ℵBDL 3 Mnn : παρελευσονται au lieu de παρελθωσι (qui est tiré de Matthieu et Marc). — V. 35. ℵBD: δε au lieu de ουν. — V. 36. ℵBLX 7 Mnn. : κατισχυσητε au lieu de καταξιωθητε. — 15 Mjj. omettent ταυτα.

nération ne passera point que toutes ces choses n'arrivent. 33 *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point.* 34 *Mais prenez garde à vous-mêmes, de peur que vos cœurs ne soient appesantis par l'excès du manger et du boire et par les soucis de la vie, et que ce jour ne vous atteigne à l'improviste.* 35 *Car il viendra comme un filet sur tous ceux qui habitent à la surface de toute la terre.* 36 *Veillez donc en tout temps, priant que vous soyez rendus dignes d'échapper à toutes ces choses qui doivent arriver et de subsister en présence du Fils de l'homme.*» — Jésus tire les conclusions pratiques de tout le discours précédent: 1. Au point de vue de l'espérance: v. 28-33. 2. A celui de la vigilance: v. 34-36.

V. 28-33. On pourrait penser qu'après cette parole relative à la Parousie (v. 26-27), qui est proprement une digression, Jésus revient au sujet principal de ce discours, à la ruine de Jérusalem. L'expression: *votre délivrance*, désignerait l'affranchissementt de l'Eglise judéo-chrétienne par la destruction du pouvoir juif persécuteur. La venue du *règne de Dieu*, v. 31, s'appliquerait à la propagation de l'Evangile chez les païens; et le v. 32: *cette génération ne passera point*, indiquerait ainsi tout naturellement la date de la ruine de Jérusalem. Cependant, le fait de la Parousie, une foi mentionné, est trop solennel pour être traité comme une idée purement accessoire. Le *règne de Dieu* paraît donc devoir désigner ici plutôt l'établissement définitif du règne messianique; et *la délivrance* (v. 28) doit être appliquée à l'affranchissement final de l'Eglise par le retour du Seigneur (la délivrance de la veuve, XVIII, 1-8). *De vous-mêmes*, v. 30: «Il n'est pas nécessaire qu'une proclamation officielle annonce aux populations que l'été est proche!» C'est vers le milieu de mars que les fruits commencent à se montrer sur les vieil-

les branches du figuier printannier; ils atteignent leur maturité avant la pousse des feuilles. La première récolte se fait en juin (Keim, III, p. 206).

Le v. 32 se rapporterait-il encore à la Parousie? Mais dans ce cas, comment expliquer l'expression: *cette génération?* Jérôme entendait par là *l'espèce humaine*, Origène et Chrysostome *l'Eglise chrétienne*. Ces explications sont aujourd'hui reconnues forcées. Celle de Dorner, Riggenbach, qui entendent par là: *le peuple juif* (en appliquant à sa conversion l'image du figuier qui reverdit, v. 29. 30), n'est guères plus naturelle. Dans ce contexte, où il s'agit d'une détermination chronologique (« *est proche,* » v. 31), le sens de γενεά ne peut être que *temporel*. Nous possédons d'ailleurs le commentaire authentique de cette parole, dans Luc XI, 50. 51, où Jésus déclare qu'il faut que ce soit la génération même qui aura versé son sang et celui de ses envoyés, qui porte en outre le châtiment de tout le sang innocent répandu depuis celui d'Abel jusqu'à ce dernier. Il n'est pas moins faux de donner, avec l'école de Tubingue, à cette expression, une extension telle qu'elle embrasse un espace de 70 années (Hilgenfeld), ou même d'un siècle (Volkmar) : toute la durée d'une vie d'homme. Elle n'a point ce sens chez les anciens. Chez Hérod. (2, 142; 7, 171) Héraclite et Thuc. (1, 14), elle désigne un espace de 30-40 ans. Un siècle compte trois générations. La parole d'Irénée relative à la composition de l'Apocalypse, où il déclare « que cette vision a été vue non longtemps avant son époque, mais presque du temps *de notre génération*, vers la fin du règne de Domitien, » ne prouve nullement le contraire, comme le prétend Volkmar; car Irénée dit expressément: σχεδόν, *presque,* sentant bien qu'il étend au-delà de sa valeur ordinaire la portée du terme de *génération*. Une exégèse impartiale ne permet donc pas de douter que

cette parole ne fixe la date de la ruine prochaine de Jérusalem au minimum d'un tiers de siècle après le ministère de Jésus. Le sens est : « La génération qui aura versé ce sang ne sera pas encore passée, que Dieu l'aura déjà redemandé » (en opposition à tout le sang ancien demeuré si longtemps sans vengeance). Πάντα, *toutes choses,* se rapporte à tous les événements avant-coureurs de cette catastrophe énumérés v. 8-19, et à la catastrophe elle-même (20-24). — La position de cette parole immédiatement après les versets précédents relatifs à la Parousie, paraît être, chez Luc, un faible indice de l'influence exercée par la confusion qui domine tout le compte-rendu du discours chez les deux autres syn. Il n'y a rien là qui doive nous étonner. Ne suffisait-il pas de l'omission d'une transition ou du simple déplacement de quelque parole pour produire cet effet? Et combien d'exemples de transpositions ou d'omissions pareilles ne nous offrent pas nos syn.? Mais si cette observation est fondée, elle prouve que l'évangile de Luc n'a pas été, plus que les deux autres, composé *après* la ruine de Jérusalem.

Le ciel et la terre (v. 33) sont opposés à ces constructions magnifiques que voulaient lui faire admirer ses disciples (v. 5) : Voici un bien autre renversement que celui auquel ils ont tant de peine à ajouter foi. Cet univers, ce temple fait de la main de Dieu, passe ; une chose demeure : les menaces et les promesses du Maître qui leur parle.

V. 34-36. Ici, comme ch. XII, la vie des disciples paraît devoir se prolonger jusqu'à la Parousie. C'est que ce moment doit toujours rester le point de mire pour le cœur du fidèle (XII, 36) ; et si, pour toutes les générations qui précèdent la dernière, cette attente ne se réalise pas sous forme sensible, elle a néanmoins sa vérité dans le fait de la mort, ce retour constant et individuel de Jésus qui prépare son

avénement général et final. — L'avertissement v. 34 rappelle le danger d'assoupissement résultant de l'état du monde dans les derniers temps, XVII, 26-30. Sur les derniers mots du verset, comp. 1 Thess. V, 1-7. — V. 35 : l'image d'un filet qui s'abat tout d'un coup sur un vol d'oiseaux tranquillement établi dans un champ. *Veiller* (v. 36) est l'emblème d'une attente constante. A l'attente se joint naturellement la prière sous l'empire du sentiment grave que fait éprouver l'imminence de l'apparition attendue. L'expression : σταθῆναι, *se tenir debout,* fait pressentir la solennité de ce fait. Il s'agira de posséder une force divine, pour ne pas s'affaisser à la vue du Fils de l'homme dans sa gloire, et pour ne pas être forcé de s'écrier : « *Montagnes, tombez sur moi!* »

L'embarras du rationalisme, en face de ce discours, est grand. Comment expliquer l'annonce de la ruine de Jérusalem, s'il n'y a pas de prophéties? celle de la Parousie, si Jésus n'est qu'un homme pécheur comme nous (à moins d'en faire, avec Renan, un fanatique) ? Baur et Strauss disent : Sous l'influence des paroles extravagantes de Daniel, Jésus a bien pu prédire son retour ; mais il n'a pu annoncer la ruine de Jérusalem. Hase, Schenkel disent : Jésus a bien pu, en bon politique, prévoir et prédire la ruine du temple, mais (et c'est aussi l'opinion de M. Colani) on ne peut consentir à faire de lui un fanatique qui ait annoncé son retour. Chaque écrivain détermine ainsi *a priori* le résultat de sa critique, d'après sa propre conviction dogmatique. Il est parfaitement inutile de discuter sur de pareilles bases. Keim reconnaît la réalité historique incontestable de l'annonce de la ruine de Jérusalem, en raison de Matth. XXVI, 6 (les faux témoins) et d'Act. VI, 11-14 (Etienne), et non moins celle de la promesse de la Parousie ; la parole Marc XIII, 32 en est une preuve qu'on ne peut éluder. Néanmoins, d'accord en partie avec M. Colani, il envisage le discours Matth. XXIV, comme la composition d'un auteur bien postérieur au ministère de Jésus, qui a brodé sur quelques réelles paroles de Lui. Ce poëme apocalyptique, juif selon Weizsæcker, judéo-chrétien selon Colani et Keim, aurait été écrit peu avant la ruine de Jérusalem. Voici nos objections à

cette hypothèse : 1. Ce n'est pas seulement dans ce discours que Jésus annonce la catastrophe d'Israël et affiche la prétention énorme de son retour. Qu'on relise pour la ruine de Jérusalem Matth. XXI, 44; Luc XIX, 42-44; Marc XI, 14. 20; XII, 9, etc., etc., et pour la Parousie Matth. VII, 21-23; XIX, 28; XXV, 31-46; XXVI, 63-64; Luc IX, 26 et parall.; XIII, 23-27, etc. Comment ces nombreuses déclarations que nous rencontrons disséminées dans les diverses parties de nos évangiles syn., seraient-elles toutes empruntées à cette prétendue poésie apocalyptique? 2. Comment une composition privée eût-elle pu obtenir une autorité assez générale, sous les yeux mêmes des apôtres ou de leurs premiers disciples, pour se frayer accès, comme parole authentique du Seigneur, jusques dans nos trois évangiles syn.? Jamais une simple poésie se fût-elle transformée en un discours précis, solennel, tel que celui que nos trois évangélistes mettent expressément, à ce moment historique déterminé, dans la bouche de Jésus? Une telle hypothèse n'est autre chose qu'un coup de désespoir. — Volkmar trouve dans ce discours, comme partout, le résultat des misérables intrigues des partis chrétiens. Jean, l'apôtre, avait mis au jour, en 68, la grande rêverie de l'Apocalypse. Il espérait encore la conservation du temple (Apoc. XI, 1 et suiv.), ce qui prouve bien qu'il n'avait jamais entendu son Maître annoncer la ruine de cet édifice. Cinq ans plus tard, en 73, Marc compose une autre Apocalypse, destinée à rectifier la première. Il travaille celle-ci au point de vue paulinien; il en retranche les dates trop précises et les détails hasardés que l'événement avait démontrés faux, la détermination des trois ans et demi, par ex., qui devaient s'écouler jusqu'à la Parousie, date à laquelle il substitue prudemment cette parole : « Quant à ce jour, moi-même je ne le connais point, » etc. C'est là l'origine du grand discours eschatologique dans les syn., dont le plus antique monument est Marc XIII. Mais : 1. Cette opposition dogmatique prétendue entre le discours Marc XIII et l'Apocalypse n'existe que dans l'esprit de Volkmar; celle-ci célèbre la conversion des Gentils avec le même enthousiasme avec lequel l'annonce celui-là. 2. La composition de l'Apocalypse en 68 est une hypothèse dont nous croyons avoir démontré la fausseté[1]. 3. Il est complétement faux que l'Apocalypse enseigne la conservation du temple de Jérusalem. Le tableau XI, 1 et

[1] *Bulletin théologique*, 1865, p. 236-249.

suiv., pour ne pas tomber dans l'absurde, doit nécessairement être pris au sens figuré, comme nous l'avons également démontré[1]. 4. Ce ne sont certainement pas les tableaux poétiques de l'Apocalypse qui ont été la source des expressions simples, concises, prosaïques du discours de Jésus dans les syn.; ce sont au contraire celles-ci qui ont servi de canevas aux riches tableaux apocalyptiques. N'est-il pas évident que les termes tout naturels de *guerre*, de *famine*, de *peste*, de *tremblements de terre*, dans la bouche de Jésus (Luc XXI, 9-11 et parall.), sont amplifiés et développés sous forme de visions complètes dans les sceaux apocalyptiques (*guerre*, dans Apoc. VI, 3. 4; *famine*, dans v. 5. 6; *peste*, dans v. 7. 8; *tremblement de terre*, dans v. 12-17; comp. aussi les *persécutions* annoncées Luc v. 16 et 17 avec Apoc. VI, 9-11, et les faux Christs et les faux prophètes prédits Matth. XXIV, 24 avec Apoc. XIII). La marche inverse, le retour du composé au simple, de l'Apocalypse aux évangiles, est par sa nature même inadmissible. La composition du discours de Jésus dans les syn. est donc antérieure à celle de l'Apocalypse, et non l'inverse. 5. La vérité historique de la déclaration de Jésus dans Marc : « Ce jour, nul ne le connaît, pas même le Fils, » est confirmée par Matth. XXIV, 36 et Marc XIII, 35. Elle résulte du contenu même de cette étonnante parole. Qui eût eu l'idée, au moment où le sentiment de la divinité du Seigneur se faisait jour avec tant de force dans l'Eglise et où Jésus était présenté, dans ce discours même, comme le juge universel, de lui mettre dans la bouche une parole qui semblait le rabaisser au niveau de tous les autres humains? Une parole semblable devait reposer sur la tradition la mieux garantie. 6. Nous avons constaté *l'indépendance* respective des trois rédactions synopt. L'origine de ce discours de Jésus était donc bien la tradition apostolique circulant dans l'Eglise, conformément à Luc I, 1. 2.

Jésus s'est donc dit, par conséquent ou *su* ou *cru* le juge futur de l'Eglise et du monde. Dans le premier cas, il doit être autre chose qu'un homme pécheur; il ne peut être que l'homme-Dieu; dans le second, il n'est qu'un insensé exalté par l'orgueil. En vain MM. Colani, Volkmar et Keim chercheront à échapper à ce dilemme. La critique vraiment historique et une exégèse impartiale le feront toujours surgir de nouveau et ne permettront d'autre choix qu'entre le Christ de l'Eglise ou l'habile *charmeur* de M. Renan.

[1] *Bulletin théologique*, 1865, p. 242.

Quelle conclusion doit-on tirer de ce discours quant à la date de la composition de nos syn., quant à celle de Luc en particulier? De Wette a conclu, avec raison, de l'étroite relation qu'établit ce discours, tel que nous le lisons dans Matthieu, entre la ruine de Jérusalem et la Parousie, que cet évangile devait avoir été composé avant le premier de ces deux événements. Et il faut en vérité toute l'audace de Volkmar pour essayer de prouver le contraire au moyen même de ce εὐθέως, *aussitôt* (XXIV, 29), qui rattache si immédiatement, comme nous l'avons vu, le second fait au premier. Mais si cette conclusion est fondée par rapport au premier évangile, elle n'est pas moins applicable au second, qui, sur ce point, est exactement dans les mêmes conditions que le premier. Quant à Luc, on a souvent tiré de la distinction assez sévère maintenue entre les deux sujets et les deux discours (Parousie, ch. XVII; ruine de Jérusalem, ch. XXI), la conclusion qu'il a écrit après la ruine de Jérusalem, lorsque déjà l'intervalle entre ces deux événements était historiquement constaté. Si rationnelle que paraisse au premier coup d'œil cette conclusion, elle n'est pourtant pas fondée. Car: 1. Luc lui-même, nous l'avons vu au v. 32, n'est pas complétement exempt de la confusion qui règne chez les deux autres. 2. Si Jésus, dans sa propre manière de voir, a nettement séparé ces deux événements, pourquoi n'en aurait-il pas parlé lui-même dans deux discours distincts, et pourquoi Luc n'aurait-il pas, dans ce cas comme dans tant d'autres, reproduit simplement le fait historique d'après des sources plus exactes (I, v. 3 et 4)?

III. *Le coup d'œil général:* V. 37. 38[1]. — Le discours précédent fut tenu par Jésus le mardi ou le mercredi soir. Luc résume ici la manière de vivre du Seigneur pendant les derniers jours de sa vie. Αὐλίζεσθαι: passer la nuit en plein air. L'emploi du εἰς provient de l'idée de mouvement renfermée dans ἐξερχόμενος (Bleek). — 4 Mnn. placent ici, après v. 38, le récit de la femme adultère, qui se trouve Jean VII, 53-VIII, 11 dans un plus grand nombre de documents. Nous ne pouvons voir, dans ce morceau, chez

[1] V. 38. 4 Mnn. ajoutent à la fin de ce verset: και απηλθον εκαστος εις τον οικον αυτου, puis le récit Jean VIII, 1-11.

Luc comme chez Jean, qu'une interpolation due sans doute à une annotation marginale empruntée par un copiste à l'évangile des Hébreux, et qui dans quelques Mss. avait fait invasion dans le texte évangélique. Du reste, ce récit serait beaucoup mieux placé chez Luc que chez Jean. Il a un grand rapport avec le contenu du ch. XX (les piéges tendus à Jésus). Et un fait de ce genre peut fort bien s'être passé réellement dans les quelques jours dont v. 37 et 38 retracent le sommaire.

SIXIÈME PARTIE

LA PASSION

XXII et XXIII.

Le Sauveur venait de prendre dans le temple une attitude vraiment royale. Maintenant il renonce à ce règne anticipé, épanouissement normal de son activité prophétique, et, se renfermant dans un silence et une passivité qui ont mérité à ce temps le nom de Passion, il exerce ce sacerdoce terrestre, qui devait être la transition de son ministère prophétique à sa royauté céleste.

Nous trouvons dans le quatrième évangile (ch. XII) une scène qui doit s'être passée dans l'un des jours auxquels se rapporte Luc XXI, 37. 38: c'est le discours que prononça Jésus dans le temple, en réponse à la demande de quelques prosélytes grecs qui avaient désiré s'entretenir avec lui, et la manifestation divine qui eut lieu à cette occasion. Puis il est dit : « *Et s'en allant, il se cacha d'eux* » (v. 36). Ce départ ne saurait être celui de Matth. XXIV, 1 (parall. Luc XXI, 5). La scène qui précède est trop différente. Il eut dont lieu un ou deux jours plus tard; et cette supposition est conforme au sens des deux derniers versets de Luc ch. XXI, qui ne permettent pas de supposer qu'après le discours eschatologique Jésus n'ait point reparu dans le temple. Si l'on place donc l'entrée à Jérusalem le dimanche dans l'après-midi, la purification du temple le lundi (Marc), les questions captieuses proposées à Jésus le mardi et la pro-

phétie sur la ruine de Jérusalem le soir de ce jour, la scène du temple racontée Jean XII peut avoir eu lieu le mercredi ; Jésus aurait, dans ce cas, passé le dernier jour, le jeudi, dans la retraite à Béthanie, avec ses disciples. Si l'on admet, avec Bleek, que l'entrée du jour des Rameaux a eu lieu le lundi, chacun des événements indiqués se trouve retardé d'un jour ; et la scène du temple tombant en ce cas sur le jeudi, Jésus aura au contraire passé ce dernier jour à Jérusalem comme tous les autres. Quoi qu'en dise Keim, qui statue deux jours de retraite complète, le mercredi et le jeudi, tout bien pesé nous regardons la seconde supposition comme la plus simple.

Le récit de la Passion comprend :

I. La préparation de la Passion (XXII, 1-46). II. La Passion (XXII, 47-XXIII, 46). III. Les faits qui suivirent la Passion (XXIII, 47-56).

PREMIER CYCLE

XXII, 1-46.

La Préparation de la Passion.

Ce cycle comprend les trois faits suivants : Judas prépare la Passion en vendant Jésus ; Jésus y prépare ses disciples dans son dernier repas ; il s'y prépare lui-même par la prière, à Gethsémané.

I. — *La trahison de Judas :* XXII, 1-6.

V. 1-6[1]. Le parti du Sanhédrin était pris. La seule ques-

[1] V. 3. ABDLX : καλουμενον au lieu d'επικαλουμενον. — V. 4. C P 10 Mnn. Syr. Itplerique ajoutent και τοις γραμματευσιν après τοις αρχιερευσιν. — C P 9 Mnn. Syrsch ajoutent του ιερου après στρατηγοις. — V. 5. Les Mss. se partagent entre αργυριον et αργυρια. — V. 6. ℵ* C Itplerique omettent και εξωμολογησεν.

tion pour lui était désormais celle du *comment* (τὸ πῶς, v. 2). Son embarras provenait de la faveur extraordinaire dont jouissait Jésus auprès du peuple, particulièrement auprès des foules venues de la Galilée et du dehors; les chefs craignaient un soulèvement populaire de la part de ces nombreux amis de Jésus, venus de loin avec lui et dont ils ne se sentaient pas maîtres autant que de la population de Jérusalem. Aussi, d'après Matthieu et Marc, disaient-ils dans leurs conciliabules : « *Pas pendant la fête.* » Ce qui peut signifier soit : *avant,* pendant que les foules ne sont pas encore complétement rassemblées ; soit : *après,* lorsqu'elles seront reparties et que l'on sera de nouveau maître du terrain. Mais il convenait précisément au plan divin que Jésus mourût *pendant* la fête (ἐν τῇ ἑορτῇ) ; et la perfidie de Judas, ce moyen dont crurent pouvoir user les chefs pour atteindre leur but, fut celui dont Dieu se servit pour atteindre le sien.

Il paraît, par Matth. XXVI, 2 et Marc XIV, 1, que ce fut le mercredi qu'eut lieu la négociation entre Judas et le Sanhédrin. Luc et Marc omettent la parole de Jésus (Matth) : « *Dans deux jours c'est la Pâque . . .* » Mais ces *deux jours* se retrouvent chez Marc sous une forme narrative. — Le mot de *Pâque,* τὸ πάσχα, de פסח, en araméen פסחא, signifie *passage,* et rappelle la manière dont les Israélites furent épargnés en Egypte, lorsque l'Eternel *passa* auprès de leurs maisons, arrosées du sang de l'agneau, sans frapper leurs premiers-nés. Ce nom qui primitivement désignait l'agneau fut plus tard appliqué au repas lui-même, puis à toute la fête. La Pâque se célébrait le premier mois, appelé *nisan,* dès le 15 du mois, jour de la pleine-lune, jusqu'au 21 de ce mois. Cette époque correspond à la fin de mars et au commencement d'avril. La fête s'ouvrait, le soir qui terminait le 14 et commençait le 15, par le repas pascal. Primitivement chaque père de famile, en vertu du sacerdoce

universel israélite, immolait lui-même chez lui son agneau. Mais depuis la Pâque célébrée sous Josias, les agneaux furent immolés dans le temple et avec le concours des prêtres. Cet acte avait lieu l'après-midi du 14, de 3-6 heures. Quelques heures après commençait le repas qui se prolongeait jusques bien avant dans la nuit. Ce repas ouvrait la fête des *pains sans levain* (ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, v. 1), qui, d'après la loi, durait les sept jours suivants. Le premier et le dernier (15 et 21) étaient sabbatiques. Les jours intermédiaires n'étaient sanctifiés par des actes de culte et des sacrifices; le travail était permis. Comme Josèphe dit expressément que la fête des pains sans levain durait *huit* jours, ce qui s'accorde avec nos syn., qui la font commencer dès le 14 (v. 7; Matth. XXVI, 17; Marc XIV, 12) et non le 15, l'on doit conclure que dans la pratique l'usage du pain sans levain s'était peu à peu étendu au 14. C'est encore maintenant dans la nuit du 13 au 14 que l'on éloigne tout levain des maisons israélites.

Luc, v. 3, attribue la démarche de Judas à une influence satanique. Il va jusqu'à dire que Satan *entra en lui*. Il ne veut que signaler ici, d'une manière générale, l'intervention de cet agent supérieur dans ce forfait extraordinaire, tandis que Jean, qui tient à caractériser les *degrés* du crime, distingue plus exactement le moment où Satan jeta dans le cœur de Judas la première pensée du crime (comp. XIII, 2), et celui où il *entra en lui* de manière à prendre entièrement possession de sa volonté (XIII, 27). D'après l'intuition biblique, cette interventinn de Satan n'exclut nullement la liberté de Judas. Ce disciple, en se mettant au service de Jésus, n'avait pas eu soin de renier sa propre vie, selon que Jésus engageait si souvent les siens à le faire. Jésus, au lieu de devenir pour son cœur le but, était resté pour lui le moyen. Et maintenant qu'il voyait les choses

aboutir à un résultat tout opposé à celui dont son cœur ambitieux s'était flatté, il voulait du moins essayer de tirer parti de la fausse position où il s'était mis vis-à-vis de sa nation et user de sa qualité de disciple pour regagner la faveur des chefs avec lesquels il avait rompu. Les trente pièces d'argent ne jouèrent assurément qu'un rôle secondaire dans sa trahison, quoique ce rôle soit réel pourtant; car l'épithète de larron (Jean XII, 6) ne lui est pas donnée sans l'intention de mettre sa conduite habituelle en relation avec cet acte final. — Matthieu et Marc intercalent ici le récit du souper de Béthanie, quoique ce repas eût eu lieu plusieurs jours auparavant (Jean). Le motif de cette intercalation est une association d'idées due à la relation morale entre ces deux traits où s'était manifestée la cupidité de Judas. — Les στρατηγοί, *capitaines* (v. 4), sont les chefs de la milice, chargés de faire la police du temple (Act. IV, 1). Il y eut un contrat positif *(ils convinrent, il s'engagea)*. Ἄτερ, non: *loin* de la foule, mais: *sans* foule; c'est-à-dire sans attroupement formé à cette occasion. Cette offre tout à fait inattendue décida le Sanhédrin à agir *avant* plutôt qu'*après* la fête. Mais pour cela il fallait se hâter; le dernier moment était arrivé.

II. — *Le dernier repas:* XXII, 7-38.

Nous nous trouvons ici en face d'une difficulté qui, dès le second siècle de l'Eglise, a préoccupé les lecteurs attentifs des Ecritures. Comme c'était le 14 nisan, dans l'après-midi, que l'on immolait l'agneau pascal, pour le manger le soir de ce même jour, on a généralement placé le moment désigné par ces mots, v. 7: *Le jour des pains sans levain où il fallait immoler la Pâque arriva* (comp. Matth. et Marc), au matin de cette journée du 14; d'où il résulterait que le repas raconté v. 14 et suiv. aurait eu lieu le soir du

14 au 15. Ce qui paraît confirmer cette manière de voir, ce sont les parallèles Matth. XXVI, 17; Marc XIV, 12, où les disciples (non Jésus, comme dans Luc), prennent l'initiative des mesures nécessaires pour le repas. Si tel a été le fait, il paraissait que les apôtres ne pouvaient s'être occupés de cette question qu'au matin du 14. Mais par là on entrait en conflit avec Jean, qui semble dire, dans un assez grand nombre de passages, que Jésus a été *crucifié* le 14 après-midi au moment où on immolait l'agneau dans le temple, ce qui suppose nécessairement que le dernier souper de Jésus avec ses disciples a eu lieu le soir du 13-14, veille de celui où Israël célébrait le repas pascal, et non le soir du 14-15. Cette contradiction apparente ne porte pas sur le jour de la *semaine* où Jésus a été crucifié. D'après nos quatre évangiles, ce jour a été incontestablement le vendredi. La différence se rapporte uniquement au jour du *mois,* mais par là même aussi à la relation entre ce dernier souper de Jésus où il institué la Cène, et la fête pascale de cette année-là. Un grand nombre d'interprètes, Wieseler, Hoffmann, Lichtenstein, Tholuck, Riggenbach, pensent pouvoir ramener le sens des passages de Jean à l'idée qui paraît au premier coup d'œil être celle du récit synoptique : Jésus, d'après Jean comme d'après les syn., aurait célébré son dernier repas le 14 au soir et institué la sainte Cène tout en célébrant la Pâque conjointement avec tout le peuple. Nous avons exposé, dans notre *Commentaire sur l'évangile de Jean,* les raisons qui nous paraissent rendre cette solution impossible [1]. Les arguments avancés dès lors par le savant théologien catholique Langen et par l'éminent philologue Bäumlein n'ont rien changé

[1] Voir à XIII, 1; XVIII, 28; XIX, 14, et la dissertation spéciale, t. II, p. 629 à 636.

à notre conviction [1]. Le sens qui se présente le premier à l'esprit, en lisant l'évangile de Jean, est et reste le seul possible, exégétiquement parlant. Mais l'on peut et doit se demander, en échange, quel est le sens *vrai* du récit syn. et sa relation avec le récit de Jean ainsi compris. C'est ce que nous allons rechercher en étudiant de plus près le texte de Luc.

Le récit de Luc comprend : I. les préparatifs du repas (v. 7-13) ; II. le repas lui-même (v. 14-23) ; III. les entretiens qui suivirent le repas (v. 24-38).

I. *Les préparatifs* : v. 7-13 [2]. — Il y a une différence

[1] Langen, *Die letzten Lebenstage Jesu*, 1864 ; Bäumlein, *Commentar über das Evangelium Johannes*, 1863. Tous deux appliquent l'expression : *avant la fête de Pâques* (Jean XIII, 1), au soir du 14, en faisant commencer la fête de Pâques proprement dite seulement au matin du 15. Langen s'appuie pour justifier cette manière de parler sur Deut. XVI, 6, où il traduit : « Au *lever* du soleil (au lieu de : au *coucher* du soleil) c'est la fête de la sortie d'Egypte. » Cette traduction est contraire à l'analogie de Gen. XXVIII, 11, etc. Le passage de Josèphe qu'il ajoute (*Antiq.* III, 10, 5) n'a pas plus de valeur. Nous croyons avoir démontré l'insuffisance de Deut. XVI, 2 pour justifier l'interprétation de Jean XVIII, 28 qui prétend réduire le sens de la locution : *manger la pâque*, à l'idée de manger les pains sans levain et les viandes de sacrifice de la semaine pascale. Quant à Jean XIX, 14, il n'est pas douteux que, comme le démontre Langen, le N. T. (Marc XV, 42), le Talmud et les Pères n'emploient l'expression de παρασκευή, *préparation*, pour désigner le jour du *vendredi* comme préparation hebdomadaire du sabbat, et que, par conséquent, dans certains contextes l'expression παρασκευή τοῦ πάσχα, *préparation de la pâque*, ne puisse signifier : le vendredi de la semaine de Pâques. Mais ce sens est exclu chez Jean : 1° par l'équivoque que devait présenter cette expression à l'esprit de ses lecteurs grecs ; 2° par le fait qu'aucun lecteur de l'évangile ne pouvait ignorer qu'on était à ce moment dans la semaine pascale.

[2] V. 7. BCDL omettent εν devant η. — V. 10. ℵBCL : εις ην au lieu de ου ou de ου εαν. — V. 12. Au lieu d'ανωγεον (T. R. avec XΓ), 4 Mjj. : ανωγαιον, les autres : αναγαιον. — ℵLX : κακει au lieu d'εκει. — — V. 13. ℵBCDL : ειρηκει au lieu d'ειρηκεν.

marquée entre le ἦλθε, *arriva,* du v. 7 et le ἤγγιζε, *approchait,* du v. 1. Le terme *approchait* nous replaçait à un ou deux jours avant la Pâque; le mot *arriva* désigne le commencement du jour de l'immolation de l'agneau, du 14. Ce moment est-il, comme on le suppose d'ordinaire, le *matin* du 14? Mais, d'après la manière de compter juive, le 14 commençait dès la veille, vers 6 heures du soir. Toute la nuit du 13 au 14, dans notre langage, appartenait déjà au 14. Comment donc le terme *arriva* s'appliquerait-il à un moment où toute la première moitié du jour était déjà écoulée? Le *arriva* du v. 7 nous paraît donc désigner ce que dans notre langage nous appellerions le soir du 13 (chez les Juifs le moment de la transition du 13 au 14, de 4 à 6 heures). Les expressions de Matthieu et de Marc, sans être aussi précises, ne conduisent pas nécessairement à un sens différent. En effet l'expression de Marc, v. 12, ne signifie point : « *au moment où* l'on immolait . . . , » mais : « *le jour où* l'on . . . » Mais peut-on placer déjà le 13, au soir, l'ordre de Jésus à ses deux disciples de préparer le repas pour le lendemain? Cela est non seulement possible, mais nécessaire. Le 14 au matin, il eût été trop tard pour songer à se procurer un appartement pour le soir même. Strauss le reconnaît pleinement[1] : « En raison de l'affluence des pèlerins étrangers, il était naturellement difficile et même impossible de trouver au matin du premier jour de la fête (du 14), pour le soir même, un local non encore retenu. » On s'y prenait donc un jour au moins à l'avance. Déjà Clément d'Alexandrie donne, par cette raison, au 13 le nom de προετοιμασία, *pro-préparation.* Le 14 était *la préparation,* parce qu'en ce jour on immolait l'agneau; le 13, la *pro*-préparation, parce que, comme dit Clément, en ce jour on

[1] *Leben Jesu für d. d. Volk,* p. 533.

consacrait les pains sans levain et l'on prenait toutes les autres mesures en vue du repas pascal [1]. Il résulte de là, par conséquent, que la question que Matthieu et Marc mettent dans la bouche des disciples : « *Où veux-tu que nous te préparions la Pâque?* » ne *peut* également être placée qu'au soir du 13, qui pour les Juifs rentrait déjà dans le 14. Il importe donc fort peu, quant à cette question, que l'initiative soit attribuée à Jésus (Luc) ou aux disciples (Matthieu et Marc). Du reste, sur ce point, le récit de Luc est évidemment le plus précis et le plus exact. Car lui aussi, v. 9, il rappelle la question des disciples, mais en la replaçant dans son vrai milieu. — Luc seul mentionne le nom des deux apôtres choisis. Il doit avoir emprunté ce détail à une source particulière — à moins qu'il ne l'ait inventé! En tout cas, ce procédé ne s'accorderait guères avec l'animosité dont on prétend qu'il poursuit saint Pierre [2]. Jésus devait avoir un but en choisissant spécialement ces deux disciples. Nous verrons en effet que c'était ici une mission de confiance dont il ne pouvait charger que ses plus sûrs et ses plus intimes amis. — S'il était de 4-6 h. du soir, les apôtres avaient encore le temps d'accomplir leur mission avant la nuit, soit qu'ils eussent passé la journée dans la ville et que Jésus les y laissât au moment où il partait lui-même pour Béthanie dans le dessein de revenir plus tard à Jérusalem, soit qu'il eût passé toute cette dernière journée à Béthanie et qu'il les envoyât depuis cet endroit.

Pourquoi Jésus ne leur désigne-t-il pas plus clairement

[1] « Dans ce jour (le 13) avait lieu la consécration des azymes et la propréparation de la fête. » (Fragment de son livre περὶ τοῦ πάσχα conservé dans le *Chronicon paschale*).

[2] Baur n'est pas embarrassé pour si peu de chose! C'est ici, selon lui, une malice de Luc qui veut signaler ces deux chefs des Douze comme les représentants du vieux judaïsme (!).

(v. 10-12) l'hôte qu'il a en vue? Il n'y a qu'une réponse: il veut que la maison où il compte célébrer le repas reste inconnue à ceux qui l'entourent au moment où il donne cet ordre. Voilà pourquoi, au lieu de la désigner, il donne le signe indiqué. Jésus connaissait les projets de Judas; tout le récit du repas qui va suivre le démontre; et il voulait, en agissant de la sorte, se mettre à l'abri des empêchements que la perfidie de son disciple pouvait lui susciter dans l'emploi qu'il désirait faire de cette dernière soirée. — Le signe indiqué: un homme puisant de l'eau à la fontaine, n'est pas aussi accidentel qu'il le paraît. Le 13 au soir précisément, *avant que les étoiles parussent au ciel,* chaque père de famille, d'après les usages juifs, devait aller à la fontaine puiser l'eau pure avec laquelle on pétrissait les azymes. C'était là un vrai rite, que l'on accomplissait en prononçant ces mots: « C'est ici l'eau des pains sans levain. » Puis l'on allumait un flambeau, et pendant une partie de la nuit suivante, on visitait la maison, en en fouillant tous les recoins, pour en faire disparaître le moindre vestige de pain levé. Il y a donc un rapport plus étroit qu'il ne semble entre le signe et son sens. — C'est ici une nouvelle preuve du savoir surnaturel de Jésus. Ce trait est omis dans Matthieu. Comme d'ordinaire, cet évangéliste abrège le récit des faits. Il est probable que Jésus connaissait le maître de la maison mentionné v. 11, et qu'il avait déjà réclamé de lui éventuellement ce service (v. 12). Ἀνάγαιον (dans la forme att. ἀνώγεων): la chambre haute, qui occupe parfois une partie de la terrasse de la maison. *Toute meublée:* pourvue des divans et des tables nécessaires (le *triclinium,* en forme de fer-à-cheval).

Matthieu (XXVI, 18) nous a conservé, dans le message de Jésus au maître de la maison, une parole qui mérite d'être pesée: « *Mon temps est proche; que je fasse la Pâque chez*

toi avec mes disciples. » Comment la première de ces deux propositions motive-t-elle la demande renfermée dans la seconde? On a vu dans la première un appel à la sensibilité du propriétaire : Je vais mourir, accorde-moi ce dernier service. Ewald un peu différemment : Bientôt je serai dans ma gloire et je pourrai te récompenser de ce service. Ces explications sont bien forcées. On se rend compte de la pensée de Jésus si ces mots expriment l'obligation où il se trouve, par la proximité de sa mort, *d'anticiper* la célébration de la Pâque : « Ma mort est prochaine ; demain, il sera trop tard pour moi pour célébrer la Pâque ; que je la célèbre chez toi [dès ce soir] avec mes disciples. » Ποιῶ n'est pas le fut. att. (Bleek), mais le présent (Winer) : « Que je fasse *immédiatement*. » C'était une invitation au propriétaire de préparer à l'instant la salle et tout ce qui était nécessaire pour le repas. Les deux disciples devaient faire, conjointement avec l'hôte, ces préparatifs. Sans doute, l'agneau ne pouvait être immolé dans le temple ; mais Jésus, étant excommunié avec tous ses adhérents et déjà même l'objet d'un décret d'arrestation de la part du Sanhédrin (Jean XI, 53-57), aurait-il pu faire immoler l'agneau pour lui, le lendemain, sous la forme officielle? Cela est peu probable. Jésus va substituer la nouvelle Pâque à l'ancienne. Comment n'aurait-il pas le droit de s'affranchir de la lettre du rite? d'autant plus que, d'après l'ordonnance primitive, chaque père devait immoler lui-même dans sa demeure l'agneau pascal. Il s'affranchit également de la loi quant au *jour*. Il est bien forcé de le faire s'il veut substituer lui-même le nouveau repas à l'ancien. La décision du Sanhédrin de le faire mourir *avant* la fête (Matth. XXVI, 5) ne lui laisse pas le choix. Tout cet état de choses s'accorde avec l'expression dont se sert Jean : δείπνου γενομένου, *un repas ayant eu lieu* (XIII, 2).

II. *Le repas:* v. 14-23. — Trois éléments constituent la matière de ce récit dans les trois syn. : 1° L'expression des sentiments personnels de Jésus. C'est par là que Luc commence, que Matthieu et Marc finissent. 2° L'institution de la sainte Cène. Elle forme le centre du récit dans les trois syn. 3° La révélation de la trahison et l'indication du traître. C'est par là que Luc finit, que Matthieu et Marc commencent. On voit comment les faits eux-mêmes s'étaient profondément gravés dans la mémoire des témoins, mais combien était secondaire l'intérêt attaché par la tradition à l'ordre chronologique. Le mythe, au contraire, aurait tout créé d'une pièce, et le résultat serait entièrement différent. — L'ordre de Luc paraît préférable. Il est naturel que Jésus commence par donner cours à ses impressions personnelles : v. 15-18. Au sentiment douloureux de la séparation imminente se rattache, par une relation facile à comprendre, l'institution de la sainte Cène, de ce signe qui doit en quelque sorte perpétuer la présence visible de Christ au milieu des siens après son départ : v. 19. 20. Enfin la vue de la communion étroite contractée entre les disciples par cet acte solennel fait éclater le sentiment, si déchirant pour lui, du contraste entre eux et Judas. Ainsi se rattache la troisième partie. Il est bien peu probable, nous semble-t-il, que Jésus ait *commencé* par parler de ce dernier sujet (Matth. et Marc). Jean omet les deux premiers éléments. Le premier n'était pas essentiel à son récit. Le second, l'institution de la sainte Cène, était suffisamment connu par la tradition. Nous avons, dans notre *Commentaire sur l'évangile de Jean*, placé ce dernier fait au moment marqué par XIII, 2 dans cet évangile (δείπνου γενομένου). Le lavement des pieds qui a suivi coïncide nécessairement avec l'indication du traître dans Luc et avec l'entretien subséquent, v. 24 et suiv. ; et les deux récits arrivent ainsi ensemble

au terme commun, l'annonce du reniement de Pierre (Luc v. 31 ; Jean v. 36).

Comme dans ce qui suit tout est plein d'allusions aux rites du repas pascal, nous devons retracer rapidement le tableau de ce repas tel qu'il se célébrait au temps du Sauveur. Première phase : Après la prière, le père de famille faisait circuler une coupe pleine de vin (selon d'autres, chacun avait sa coupe), avec cette invocation : « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi du monde, qui as créé le fruit du cep ! » Puis on faisait passer les herbes amères (espèce de salade), qui rappelaient les souffrances de l'esclavage égyptien. On les mangeait en les plongeant dans une sauce rougeâtre et douce *(Charoset)*, faite d'amandes, de noix, de figues et d'autres fruits, rappelant, dit-on, par sa couleur, le rude travail des briques imposé aux Israélites et, par son goût, les divins adoucissements que Jéhovah mêle aux amertumes de son peuple. — Deuxième phase : Le père fait circuler une seconde coupe, puis explique, probablement sous une forme liturgique plus ou moins fixe, le sens de ce repas et des rites qui le distinguent. — Troisième phase : Le père prend deux pains (gâteaux) sans levain, rompt l'un des deux, et en place les morceaux sur l'autre. Puis, prononçant une action de grâces, il prend l'un des morceaux de pain, le plonge dans la sauce, et le mange, en y joignant un morceau de l'agneau pascal, avec des herbes amères. Chacun suit son exemple. C'est le repas proprement dit. L'agneau en est le mets principal. L'entretien est libre. Il se termine par la distribution d'une troisième coupe, appelée *coupe de bénédiction*, parce qu'elle était accompagnée de l'action de grâces du père de famille. — Quatrième phase : Le père distribue une quatrième coupe, puis on chante le *Hallel* (Ps. CXIII-CXVIII). Quelquefois le père de famille ajoutait une cinquième coupe

qui était accompagnée du chant du *grand Hallel* (Ps. CXX-CXXVII, selon d'autres CXXXV-CXXXVII, selon Delitzsch Ps. CXXXVI)[1].

Faut-il admettre, avec Langen, que Jésus a commencé par célébrer la cérémonie juive complète pour y *rattacher* ensuite la sainte Cène chrétienne, ou bien a-t-il *transformé* au fur et à mesure le repas juif de manière à en faire le repas sacré de la nouvelle alliance? Cette seconde manière de voir nous paraît la seule soutenable. Car : 1. C'est *pendant* le cours du repas, ἐσθιόντων αὐτῶν (Matth. et Marc), et non *après* le repas (comme Luc le dit en parlant de la coupe seule), que le pain de la sainte Cène doit avoir été distribué par Jésus. 2. Le chant du cantique dont parlent Marc et Matthieu ne peut être que celui du Hallel, et il a *suivi* l'institution de la sainte Cène.

1° V. 14-18[2]. Jésus ouvre le repas en faisant part à ses disciples de ses impressions actuelles. Cette première phase correspond à la première du repas pascal. *L'heure* (v. 14) est celle qu'il avait indiquée à ses disciples et qui coïncidait probablement avec l'heure ordinaire du repas sacré. D'après la loi (Ex. XII, 17), on devait manger la Pâque debout. Mais l'usage avait introduit un changement sur ce point. Quelques rabbins prétendent justifier cette déviation, en disant que rester debout est la posture de l'esclave ; qu'une fois rendu à la liberté par la sortie d'Egypte,

[1] Ce rituel est très-diversement décrit par ceux qui se sont occupés de ces matières. Nous nous sommes rattachés à l'exposé de Langen, p. 147 et suiv.

[2] V. 14. ℵ* B D Vss. omettent δωδεκα. — V. 16. 6 Mjj. omettent ουκετι. — ℵ B C L 5 Mnn. Vss. αυτο au lieu de ἐξ αυτου. — V. 17. 6 Mjj. 25 Mnn. ajoutent το devant ποτηριον (tiré de v. 20). — ℵ^c B C L M 8 Mnn. Syr. It. Vg. : εις εαυτους au lieu de εαυτοις. — V. 18. 5 Mjj. 15 Mnn. omettent οτι. — 6 Mjj. 15 Mnn. ajoutent απο του νυν après πιω. — ℵ B F L 10 Mnn. : ου au lieu de οτου.

Israël devait manger assis. C'est une explication ingénieuse, imaginée après coup. La vraie raison est que le repas avait pris peu à peu de plus amples proportions. — Il y a dans la première parole de Jésus, que Luc seul nous a conservée (v. 15), un mélange de joie et de douleur profondes. Jésus est heureux de pouvoir célébrer encore une fois ce repas sacré, qu'il a décidé par devers lui de transformer en mémorial permanent de sa personne et de son œuvre; mais, d'autre part, c'est sa dernière Pâque ici-bas. Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα, forme fréquente chez les LXX et qui répond à la construction hébraïque de l'inf. absolu avec le verbe fini. C'est comme un redoublement de l'idée verbale. Jésus fait sans doute allusion à toutes les mesures qu'il a dû prendre pour s'assurer la jouissance de ces heures tranquilles, en dépit de la trahison de son disciple. — L'expression *cette Pâque* pourrait-elle désigner un repas où aurait manqué l'agneau pascal et qui ne se serait distingué des repas ordinaires que par les pains sans levain? C'est ce que pensent Caspari et Andreæ et ce que j'avais soutenu moi-même (*Comment. sur Jean*, t. II, p. 634). En effet, le nombre des agneaux ou chevreaux pouvait se trouver insuffisant, et les étrangers se voir dans le cas ou de faire le repas sans agneau ou de ne pas du tout célébrer la Pâque. Aussi dans *Mischnah Pesachim*, 10, est-il parlé expressément d'un repas pascal *sans agneau*, et dans lequel les pains sans levain sont seuls indispensables. Néanmoins, rien n'empêche d'admettre que, comme nous l'avons dit, les deux disciples eussent préparé l'agneau d'une manière purement privée. Il serait difficile d'expliquer l'expression de Luc: *manger cette Pâque*, si l'on faisait complétement abstraction de l'agneau dans ce repas. — On pourrait entendre, par la Pâque future dans le royaume de Dieu (v. 16), la sainte Cène telle qu'elle se célèbre dans l'Eglise. Mais l'expression :

« *je* n'en mangerai plus jusqu'à..., » et le parall. v. 18 ne permettent pas cette interprétation spiritualiste. Jésus veut parler d'un banquet nouveau qui aura lieu après la consommation des choses. La sainte Cène est le trait d'union entre la Pâque israélite et typique qui touchait à son terme, et le banquet céleste et divin qui était encore dans un lointain avenir. Le salut *spirituel* dont la Cène est le monument, ne forme-t-il pas en effet la transition de la délivrance *extérieure* d'Israël au salut à la fois *spirituel* et *extérieur* qui attend l'Eglise glorifiée?

Après ce préambule si simple et si émouvant, Jésus, se conformant à l'usage reçu, fit passer la première coupe (v. 17), en l'accompagnant d'une prière d'action de grâces dans laquelle il paraphrasa librement sans doute l'invocation que prononçait, en ouvrant le repas, le père de famille, et que nous avons rappelée plus haut. — Δεξάμενος, *recevant*, paraît indiquer qu'il prit la coupe des mains d'un des assistants qui la lui tendit (après l'avoir remplie). La distribution (διαμερίσατε) peut avoir eu lieu de deux manières, soit que chacun ait bu à la coupe commune, soit qu'ils aient tous versé le vin de cette coupe dans leur coupe particulière. Le terme grec s'adapterait mieux à cette seconde manière de voir. Jésus a-t-il bu lui-même? Le pron. ἑαυτοῖς, *entre vous*, pourrait sembler peu favorable à cette idée; néanmoins l'expression : *je n'en boirai point jusqu'à ce que...*, parle en faveur de l'affirmative. N'était-ce pas d'ailleurs un signe de communion auquel Jésus ne pouvait songer à se soustraire en un tel moment? L'expression *fruit de la vigne*, v. 18, était un écho des termes de la prière rituelle du père de famille. Dans la bouche de Jésus, elle exprimait le sentiment du contraste entre la nature terrestre actuelle et la création glorifiée qui doit sortir de la *palingénésie* (Matth. XIX, 28;

comp. Rom. VIII, 21 et suiv.). Le terme : *je ne boirai point*, correspond au : *je ne mangerai plus,* du v. 16. Mais il y a gradation. V. 16 signifie : C'est ici ma dernière Pâque, ma dernière année de vie ; v. 18 : C'est ici mon dernier repas, mon dernier jour. Ces mots sont le texte dont Paul a tiré le commentaire : *jusqu'à ce qu'il vienne* (1 Cor. XI, 26). Ils sont probablement aussi le canevas sur lequel a été brodée la fameuse tradition de Papias sur les ceps fabuleux du règne de mille ans. On peut toucher au doigt, dans cet exemple, la différence entre la sobriété de la tradition conservée dans nos évangiles et l'exubérance légendaire de celle des temps qui ont suivi. Les v. 29 de Matth. et 25 de Marc reproduisent la parole de Luc sous une forme un peu différente et qui se prête encore mieux à l'amplification que nous trouvons chez Papias.

2° V. 19. 20[1]. Le moment de l'institution de la sainte Cène nous paraît correspondre à la seconde et à la troisième phases du repas pascal réunies. A l'explication que le père de famille donnait du sens de la cérémonie, Jésus rattacha celle qu'il avait à donner sur la substitution de sa personne à l'agneau pascal comme moyen de salut, et sur la différence entre les deux délivrances. Et quand le moment fut venu où le père de famille prenait les pains sans levain et les consacrait par l'action de grâces pour en faire, en même temps que de l'agneau, le mémorial de la délivrance d'Egypte, Jésus prit aussi le pain et en fit, par une consécration semblable, le mémorial du salut qu'il allait nous procurer. Dans l'expression : *Voici mon corps,* la relation supposée entre le corps et le pain ne doit pas être cherchée dans la *substance* de l'un et de l'autre. L'appendice : *donné pour vous,* chez Luc, *rompu pour vous*, chez

[1] V. 20. ℵ B L placent και το ποτηριον avant ωσαυτως.

Paul (1 Cor. XI, 24), indique le vrai point de rapprochement. Sans doute, chez Paul, ce partic. pourrait être une glose. Mais une interpolation eût été tirée de Luc; l'on n'eût pas inventé ce *hapax legomenon* κλώμενον. Ne sommes-nous pas habitués aux retranchements arbitraires ou de pure négligence du texte alex.? Je pense donc que ce partic., chez Paul, ainsi que celui de *donné*, chez Luc, sont dans le texte grec la paraphrase nécessaire de la forme araméenne littérale : *Voici mon corps pour vous*, forme aussi peu tolérable pour l'oreille grecque que pour la nôtre. L'idée de ce κλώμενον est en tout cas tirée du ἔκλασε qui précède et détermine le sens de la formule : *Voici mon corps*. Quant au mot *est*, sur lequel on a tant insisté, il n'a pas été prononcé par Jésus, qui a dû dire en araméen : *Haggouschmi*, « *ceci* [voici] *mon corps!* » Le sens exact de la notion d'*être*, qui lie logiquement ce sujet à cet attribut, ne peut être déterminé qu'en vertu du contexte. S'agit-il d'une identité de substance, physique ou spirituelle, ou d'une relation purement symbolique? Au point de vue exégétique, si ce que nous avons dit plus haut sur le vrai point de comparaison est fondé, il serait difficile de ne pas se ranger à ce dernier avis. Il est confirmé par le sens du τοῦτο qui suit : « Faites *ceci* en mémoire de moi. » Ce pronom ne peut désigner que *l'acte* de rompre, ainsi précisément le trait qui nous avait paru le point de rapprochement naturel entre le pain et le corps. — Les derniers mots, qui renferment l'institution proprement dite d'un rite permanent, manquent dans Matthieu et Marc. Mais le fait avéré de la célébration régulière de la sainte Cène, comme repas commémoratif de la mort de Jésus, dès les temps les plus primitifs de l'Eglise, suppose un ordre de Jésus à cet égard et confirme pleinement la formule de Paul et de Luc. Jésus a voulu maintenir la Pâque, mais en en

renouvelant le sens. Matthieu et Marc n'ont conservé des paroles de l'institution que ce qui se rapportait au *sens* nouveau donné à la cérémonie. Quant à l'*ordre* de Jésus, il n'avait pas été maintenu dans la formule liturgique, parce qu'il ressortait de l'acte même de la célébration du rite.

Un certain intervalle doit avoir séparé le second acte de l'institution d'avec le premier; car Luc dit : *Après qu'ils eurent soupé* (v. 20), exactement comme Paul. Jésus laissa pendant quelque temps, selon l'usage, un cours libre à l'entretien. Après ce moment de laisser-aller, il reprit l'attitude solennelle qu'il avait prise pour rompre le pain. Ainsi s'explique le ὡσαύτως, *de même*. — Le mot τὸ ποτήριον, *la coupe*, est l'objet des deux verbes λαβών.... ἔδωκεν au commencement du v. 19. L'article τό est ajouté ici, parce que la coupe est déjà connue (v. 17). Cette coupe correspondait certainement à la troisième du repas pascal, qui portait le nom de *coupe de bénédiction*. Aussi saint Paul l'appelle-t-il (1 Cor. X, 16) : *la coupe de bénédiction* (εὐλογίας) *que nous bénissons*. Dans cette expression de l'apôtre, le mot *bénir* est répété, parce qu'il est pris dans deux sens distincts. La première fois, il se rapporte à Dieu, que l'Eglise, comme autrefois la famille israélite, bénit et adore; la seconde, à la coupe que l'Eglise consacre et qui, par cet acte religieux, devient pour la conscience des croyants le mémorial du sang de Jésus-Christ. Ce que cette coupe représente, d'après les termes de Paul et de Luc, c'est le nouveau *contrat* entre Dieu et l'homme, fondé sur l'effusion du sang de Jésus. Dans Matthieu et Marc, c'est ce *sang* lui-même. Jésus peut difficilement avoir juxtaposé les deux formules, comme le prétend Langen, qui pense qu'il dit : « Buvez tous de cette coupe; car c'est la coupe qui contient mon sang, le sang de la nouvelle alliance. » Une telle périphrase est incompatible avec le style de l'institution d'un

rite, qui a toujours quelque chose de concis et de lapidaire. Il y a donc lieu de choisir entre la forme de Matthieu et Marc, et celle de Paul et Luc. Or, n'est-il pas vraisemblable que la tradition orale et l'usage ecclésiastique auront plutôt tendu à uniformiser la seconde formule, relative au vin, avec la première, qui se rapporte au pain, qu'à les diversifier? Il résulte de là que la plus grande probabilité historique est en faveur de la forme dans laquelle les deux paroles de Jésus se ressemblent le moins, c'est-à-dire en faveur de celle de Paul et de Luc. — Tout contrat, chez les anciens, était scellé par quelque acte symbolique. Le contrat nouveau, qui, du côté de Dieu, repose sur le don gratuit du salut, et, du côté de l'homme, sur son acceptation par la foi, a désormais pour symbole permanent dans l'Eglise cette coupe que Jésus tend aux siens et que librement chacun d'eux saisit et approche de ses lèvres. L'ancienne alliance aussi avait été fondée sur le sang (Gen. XV, 8 et suiv.). Elle avait été renouvelée en Egypte par le même moyen (Ex. XII, 22-23; XXIV, 8). Le partic. sous-entendu entre διαθήκη et ἐν τῷ αἵματι est l'idée verbale à tirer du subst. διαθήκη (διατιθεμένη) : *le contrat* [contracté] *en mon sang*. Baur, Volkmar, Keim pensent que c'est Paul qui a introduit ici l'idée de la *nouvelle alliance*. Car il ne serait jamais venu à l'idée du judéo-christianisme de répudier ainsi l'ancienne alliance et d'en proclamer une nouvelle. Marc, tout en copiant Paul, aurait atténué à dessein cette expression, en retranchant l'épithète trop choquante de *nouvelle*. Luc, paulinien plus hardi, l'aurait rétablie, reproduisant ainsi la formule complète de Paul. Et Jésus, devons-nous demander, comment s'est-il exprimé? Etait-il incapable, lui aussi, de s'élever à l'idée d'une *alliance nouvelle* désormais substituée à l'ancienne? Lui, incapable de faire ce que six siècles auparavant avait déjà fait si magni-

fiquement un simple prophète (Jér. XXXI, 31 et suiv.)! Et quand on y pense bien, la formule de Marc (qui est probablement aussi le vrai texte dans Matthieu), bien loin d'adoucir celle de Paul, n'est-elle pas tout aussi énergique et même plus encore? Si l'on traduit en effet l'expression de Marc: « *C'est ici mon sang, celui de l'alliance,* » le titre même d'alliance n'est-il pas par là refusé à l'ancienne? Et si l'on traduit : « *C'est ici le sang de mon alliance,* » cette expression n'oppose-t-elle pas l'une à l'autre les deux alliances aussi profondément que le fait l'épithète de *nouvelle* chez Paul et Luc? — Le nomin. abs. τὸ ἐκχυνόμενον, en rendant l'idée de l'effusion du sang grammaticalement indépendante, sert à la relever plus fortement. Cet appendice, qui manque dans Paul, rapproche la formule de Luc de celle des deux autres évangélistes. Au lieu de *pour vous*, ceux-ci disent *pour plusieurs*. C'est le רבים, *plusieurs*, d'Es. LIII, 12, le גוים רבים d'Es. LII, 15, *ces nombreuses nations* sur lesquelles doit rejaillir le sang du Messie immolé. Jésus les contemple en esprit, ces myriades de croyants juifs et païens, qui se presseront dans les siècles futurs à ce banquet qu'il institue. — Paul répète ici l'ordre : *Faites ceci...*, sur lequel repose la célébration permanente du rite. Encore en ce point la formule de Luc se rapproche davantage de celle des syn. que la sienne.

S'il est un passage à l'égard duquel il soit moralement impossible d'admettre que les rapporteurs — pour peu qu'on les suppose sérieusement croyants — aient arbitrairement modifié la teneur des paroles de Jésus, c'est celui-ci. Comment donc nous rendre compte des différences qui existent entre les quatre formules? Il devait exister dès le commencement, dans les églises judéo-chrétiennes, une formule liturgique généralement admise pour la célébration de la sainte Cène. C'est certainement celle que nous ont conservée Matthieu et Marc. Seulement les différences qui existent entre eux prouvent qu'ils n'ont point usé d'un document écrit, et que l'un

n'a pas non plus copié l'autre; ainsi l'ordre de Jésus : « *Buvez-en tous* » (Matth.), qui apparaît chez Marc sous la forme d'un fait positif : « *Et ils en burent tous;* » ainsi encore, chez Marc, l'omission de l'appendice : « *pour la rémission des péchés* » (Matthieu). Nous trouvons donc chez eux une seule et même tradition au fond, mais légèrement modifiée par la transmission orale. — La forme très-différente de Paul et de Luc nous force à remonter à une autre source. Cette source est indiquée par Paul lui-même : « *J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai aussi transmis* » (1 Cor. XI, 23). L'expression : *j'ai reçu*, ne permet de penser qu'à une communication qui lui est personnelle; et les mots : *du Seigneur*, qu'à une révélation immédiate de Jésus lui-même (un vrai philologue n'objectera jamais l'emploi de ἀπό, au lieu de παρά). Si Paul n'eût eu à alléguer d'autre autorité que la tradition orale émanant des apôtres et universellement connue dans l'Eglise, la forme employée par lui : « *J'ai reçu* (ἐγὼ γάρ) *du Seigneur* ce que je vous ai *aussi* transmis . . . , » ne pourrait être disculpée du reproche de charlatanisme. Cette circonstance, ainsi que la différence entre les deux formules relatives au pain et au vin, décide en faveur de la formule de Paul et de Luc. Dans les légères différences qui existent entre eux, nous pouvons d'ailleurs constater l'influence qu'a exercée sur Luc la forme liturgique-traditionnelle, telle qu'elle nous a été conservée par Matthieu et Marc. — Quant à saint Jean, l'omission calculée qu'on lui impute, aurait été inutile au moment où il écrivait; encore plus dans le II^e^ siècle, puisque la cérémonie de la sainte Cène était célébrée alors dans toutes les églises du monde. Un faussaire se serait bien gardé d'ébranler, par une telle omission, l'autorité de son écrit auprès de ses lecteurs.

Sur le sens de la sainte Cène, nous ne dirons que peu de mots. Cette cérémonie nous paraît représenter la totalité du salut; le pain, la communication de la vie de Christ; le vin, le don du pardon; en d'autres termes, selon le langage de Paul, la sanctification et la justification. En instituant le rite, Jésus a naturellement commencé par le pain; car l'effusion du sang suppose le brisement du vase qui le renferme, du corps. Mais comme, dans l'acquisition du salut par le croyant, c'est par la justification que nous parvenons à la possession de la vie de Christ, saint Paul, 1 Cor. X, 16 et suiv., suit l'ordre inverse et commence par la coupe, qui représente la première grâce que saisit la foi, celle du pardon. — Dans l'acte

même sont représentées les deux faces de l'œuvre, l'offre divine et l'acceptation humaine. Le côté de l'acceptation humaine est clair à la conscience. Il s'agit simplement, comme dit Paul, « *d'annoncer la mort du Seigneur*, » 1 Cor. XI, 26. Il n'en est pas de même du côté divin; il est insondable et mystérieux : « *La communion du sang, du corps de Christ!* » 1 Cor. X, 16. C'est donc ici le cas d'appliquer cette parole : « *Les choses cachées sont pour Dieu, mais les choses révélées sont pour nous et pour nos enfants, afin que nous gardions ses commandements.* » Nous connaissons clairement ce que nous avons à faire pour bien communier. Nous pouvons laisser à Dieu le secret de ce qu'il nous donne dans une bonne communion. Faut-il aller chercher plus loin la formule d'union?

3° V. 21-23[1]. « *Seulement voici la main de celui qui me trahit est avec moi à table.* 22 *Et le Fils de l'homme s'en va, selon ce qui est décrété. Mais malheur à cet homme, par lequel il est trahi!* 23 *Et ils commencèrent à discuter entre eux, quel était celui d'entre eux qui devait faire cela.* » — A la vue de cette coupe qui passe entre les disciples, l'attention de Jésus se fixe sur Judas. Au milieu de ces cœurs qu'unit désormais un lien si étroit, il en est donc un qui reste en dehors du salut commun et court à sa ruine. Ce contraste déchire le cœur de Jésus. Πλήν, *excepté*, annonce précisément l'exception que forme Judas dans ce cercle; ἰδού, *voici*, a trait à la surprise qu'une révélation si inattendue doit produire chez les disciples. Si cette forme employée par Luc est historiquement fidèle, on ne saurait douter que Judas n'ait assisté à la célébration de la sainte Cène. Sans doute, les narrations de Matthieu et de Marc ne favorisent pas cette manière de voir; mais elles ne la contredisent pas expressément, et nous avons déjà constaté que chez Luc l'ordre des trois faits dont se compose le récit du repas est bien plus naturel que chez eux. De plus, l'ordre de Jean confirme celui de Luc, si, comme nous croyons l'avoir.

[1] V. 22. Les Mss. se partagent entre καὶ (T. R., byz) et ὅτι (alex.).

démontré *(Comment. sur Jean*, t. II, p. 450 et suiv.), la sainte Cène a été instituée au moment désigné par XIII, 1. 2. Du reste, le récit de Jean montre que Jésus est revenu à plusieurs reprises, durant ce repas, sur la trahison de Judas. Comme d'ordinaire, la tradition avait réuni en une seule masse ces paroles prononcées sur le même sujet en différents moments, et c'est sous cette forme sommaire qu'elles ont passé dans nos syn. — L'expression de Matthieu : « *mettre la main au plat avec moi,* » signifie d'une manière générale (comme celle de Luc : « *être avec moi à table,* » et les parallèles) : « être mon convive. » Jésus ne s'afflige pas de ce qui lui arrive; il n'est pas le jouet de ce traître ; tout, quant à ce qui le concerne, est divinement décrété (v. 22). Sa vie n'est pas entre les mains d'un Judas. Le Messie *doit* mourir. Mais il s'afflige du crime et du sort de celui qui use de sa liberté pour le trahir.

La leçon ὅτι est moins simple que καί et n'est guères compatible avec le μέν. Le πλήν, *seulement* (v. 22), est opposé à l'idée du décret divin dans ὡρισμένον. Il a pour but de réserver la liberté et la responsabilité de Judas. — Le retour de chaque disciple sur lui-même, à l'ouïe de cette parole, prouve l'habileté consommée avec laquelle Judas avait réussi à dissimuler ses sentiments et ses projets. Le μήτι ἐγώ, *est-ce moi?* des disciples, dans Matthieu et Marc, se place naturellement ici. On a trouvé invraisemblable que Judas ait aussi questionné de la sorte (Matth. v. 25). Mais, tous les autres le faisant, eût-il pu s'en dispenser sans se trahir? Le *tu l'as dit* de Jésus désigne absolument le même fait que Jean XIII, 26 : « *Et ayant trempé le morceau, il le donna à Judas Iscariot.* » C'est cet acte même qui a été la réponse que Matthieu traduit en ces mots : *Tu l'as dit.*

III. — *Les entretiens après le repas :* v. 24-38.

Les entretiens qui suivent se rapportent : 1° à une con-

testation qui s'élève en ce moment entre les apôtres (v. 24-30) ; 2° au danger qui les attend à l'issue de cette heure de paix (v. 31-38). Le lavement des pieds correspond chez Jean au premier morceau. La prédiction du reniement de saint Pierre suit également chez lui, comme chez Luc. D'après Matthieu et Marc, elle aurait été prononcée un peu plus tard, après le chant du cantique. Il est bien évident ici que Luc ne dépend pas des autres syn., mais qu'il a ses sources propres dont la fidélité ressort de la comparaison du récit de Jean.

1° V. 24-30[1]. La cause de la contestation mentionnée par Luc seul ne peut avoir été la question de préséance, comme le croit Langen. La dispute aurait éclaté plus tôt. La mention du royaume de Dieu, v. 16 et 18, pourrait en avoir été l'occasion ; mais le καί, *aussi*, de Luc, nous met sur une autre voie. Par ce mot, il rapproche cette question : *Qui est le plus grand?* de celle que venaient de s'adresser les disciples, v. 23 : *Quel est celui d'entre nous qui le trahira?* La question de savoir quel était le plus mauvais d'entre eux conduisait aisément à celle de savoir quel était le meilleur de tous. L'une était le contrepied de l'autre. Quoi qu'il en soit, nous voyons par ce nouvel exemple que Luc ne se permet pas de mentionner de son chef une situation quand il n'en trouve pas d'indiquée dans ses documents. Le δοκεῖ, *paraît*, se rapporte au jugement des hommes, jusqu'au moment où Dieu tranchera la question. Comp. une dispute semblable IX, 46 et suiv. et parall. Nous nous étonnons d'une disposition aussi contraire à l'humilité en un tel moment. Mais Jésus ne s'irrite pas plus qu'il ne se

[1] V. 26. ℵBDLT : γινεσθω au lieu de γενεσθω. — V. 30. 8 Mjj. (byz.) 80 Mnn. omettent εν τη βασιλεια μου. — ℵ^{c}DX 20 Mnn. Syr^{cur} It$^{aliq.}$ ajoutent δωδεκα devant θρονων (tiré de Matthieu). — 10 Mjj. : καθησεσθε ou καθησθε, au lieu de καθισεσθε.

décourage. Il lui suffit de savoir qu'il est parvenu à déposer dans le cœur des apôtres un principe pur qui l'emportera finalement chez eux sur toutes les formes du péché : « *Vous êtes déjà purs à cause de la parole que je vous ai annoncée,* » leur dit-il lui-même, Jean XV, 3. Il continue donc avec douceur le travail commencé. Dans la société humaine, on règne par la force physique ou intellectuelle ; et εὐεργέτης, *bienfaiteur,* est le titre flatteur dont les hommes ne rougissent pas d'honorer souvent les plus durs tyrans. Dans la société nouvelle que Jésus institue, celui qui a le plus ne doit faire sentir sa supériorité que par la surabondance de ses services envers les plus faibles et les plus dénués. L'exemple de Jésus, sous ce rapport, doit demeurer comme la règle. Le terme ὁ νεώτερος, *le plus jeune* (v. 26), est parallèle à ὁ διακονῶν, *celui qui sert,* parce que, chez les Juifs, les travaux les plus humbles et les plus pénibles étaient confiés aux plus jeunes membres de l'assemblée (Act. V, 6, 10). Si l'on ne rapporte pas la parole v. 27 à l'acte du lavement des pieds, raconté Jean XIII, il faut appliquer les mots : *Je suis au milieu de vous comme celui qui sert,* à la vie de Jésus, en général, ou bien au sacrifice qu'il fait actuellement de sa personne (v. 19 et 20). Mais de cette manière on ne se rend pas compte de l'antithèse entre : « celui qui est *assis* à table, » et : « celui qui *sert.* » Ces expressions ne permettent pas de douter que le fait du lavement des pieds n'ait été le substrat de cette parole. Luc ne le connaissait pas ; et il s'est borné à transmettre le discours de Jésus, tel que le lui fournissait son document.

Après avoir opposé ainsi l'idéal d'une grandeur toute nouvelle à la tendance si différente du cœur naturel, Jésus donne satisfaction à ce qu'il y avait de vrai dans l'aspiration des disciples (v. 28-30). Le ὑμεῖς δέ, *mais vous,* fait allusion à Judas, qui, lui, n'*avait* pas *persévéré,* et qui,

par sa défection, se privait du privilége magnifique promis v. 29 et 30. Peut-être le traître n'était-il pas encore sorti et Jésus voulait-il par là agir sur son cœur. — Les πειρασμοί, *épreuves*, dont parle Jésus, se résument dans celle de son rejet par ses concitoyens. Ce n'était pas peu de chose, de la part des onze, d'avoir persévéré dans leur attachement à Jésus, en dépit de la haine et du mépris dont il était l'objet et des malédictions dont le frappaient les chefs qu'ils étaient habitués à respecter. C'est presque un sentiment de reconnaissance qui s'exprime dans la parole de Jésus. De là l'abondance avec laquelle il déploie les richesses de la récompense promise. Le v. 29 se rapporte à l'économie prochaine sur la terre; le v. 30, à l'avenir céleste auquel elle aboutira. Ἐγώ, *moi* (v. 29), est opposé à ὑμεῖς, *vous :* « Voilà ce que *vous* avez fait pour moi; voici ce que *je* fais à mon tour (καί) pour vous. » Le verbe διατιθέναι, *transmettre,* s'applique aux dispositions testamentaires. Bleek donne à ce verbe pour objet la phrase suivante : *que vous mangiez . . .* (v. 30); mais il y a une correspondance trop étroite entre *transmets* et *m'a transmis,* pour que ces deux verbes n'aient pas tous deux le même objet, βασιλείαν, *le règne :* « *Je vous transmets le règne, comme mon Père me l'a transmis.* » Ce *règne* est ici le pouvoir qu'exerce l'homme sur l'homme par le moyen de la vie et de la vérité divines. La vérité et la vie que Jésus a possédées, viendront habiter en eux, et par là ils règneront sur tous, comme il a régné lui-même sur eux. Pierre, Jean, Paul, ne sont-ils pas aujourd'hui les dominateurs du monde? Au fond, c'est, sous une autre forme, la même pensée que Jean XIII, 20 : « *En vérité, je vous dis, que celui qui reçoit celui que j'envoie, me reçoit, et que celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé.* » Serait-ce là un exemple de la manière dont certaines expressions de Jé-

sus se sont transformées et comme spiritualisées dans le souvenir de Jean, sans que leur sens primitif en ait été altéré? En tout cas la relation obscure, chez Jean, de cette parole avec ce qui précède s'explique complétement par le contexte de Luc. — Le v. 30 pourrait s'appliquer uniquement au rôle des apôtres dans le gouvernement de la primitive Eglise et dans le jugement moral d'Israël qui s'exerça en ce moment par eux. Cependant l'expression : *manger et boire à ma table*, dépasse ce sens. Car on ne peut appliquer cette expression à la sainte Cène, qui n'était point pour les apôtres un privilége spécial. Le terme : *dans mon royaume*, doit donc être pris dans le même sens que v. 16 et 18. A cette table qu'il préside en ce moment, Jésus oppose le banquet royal, emblème de la joie parfaite, dans le royaume de Dieu consommé. Il oppose de même, dans les mots suivants, aux jugements que lui et les siens subiront bientôt de la part d'Israël, celui qu'Israël subira un jour de la part des Douze. D'après 1 Cor. VI, 1 et suiv., l'Eglise jugera le monde, hommes et anges. Dans ce jugement du monde par les représentants de Jésus-Christ, la part des Douze sera Israël. — Le jugement renferme ici, comme si souvent dans l'A. T., le gouvernement. Les *trônes* sont l'emblème de la puissance, comme la table, de la joie. — Quel coup de poignard pour le cœur du traître saturé d'ambition, s'il était encore présent, qu'une telle promesse faite à ses collègues! C'est ici que nous croyons devoir placer la scène finale qui amena sa sortie (Jean XIII, 21-27). — Il nous semble que les Douze ne sont point défavorablement traités, dans ce discours de Jésus, rapporté par Luc! Une parole toute semblable se trouve Matth. XIX, 28, dans un autre contexte. Celui de Luc se justifie de lui-même.

2° V. 31-38. Jésus annonce aux disciples, d'abord le danger moral qui les menace (v. 31-34); puis la fin du

temps de bien-être et de sécurité temporels dont ils ont joui sous sa protection (v. 35-38).

V. 31-34[1]. « *Puis le Seigneur dit : Simon, Simon, voici, Satan vous a réclamés, afin de vous cribler comme le blé.* 32 *Mais j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille point ; et toi, quand tu seras une fois converti, affermis tes frères.* 33. 34. » — On pourrait rattacher l'avertissement v. 31 au v. 28 : « *Vous êtes ceux qui avez persévéré avec moi.* » Il y aurait contraste : « Voici une épreuve dans laquelle vous ne saurez pas persévérer. » Mais la mention du rôle de Satan à l'égard des disciples paraît amenée par la brusque sortie de Judas dans laquelle Satan avait joué un rôle décisif (Jean XIII, 27 : « *Et après qu'il eut pris le morceau, Satan entra en lui* »). Le tentateur est là ; il s'est emparé de Judas ; il menace aussi les autres disciples ; il se dispose à assaillir Jésus lui-même. « *Le prince du monde vient,* » dit Jésus chez Jean (XIV, 30). Et le danger est proportionné pour chacun à la somme d'alliage plus ou moins grande qu'il porte en son cœur. C'est la raison pour laquelle Jésus s'adresse plus directement à Pierre. Par cette allocution : *Simon*, deux fois répétée, il fait allusion à son caractère naturel, et il le met en garde contre la présomption qui en est le trait dominant. Le ἐξ dans ἐξητήσατο renferme cette idée : le faire passer des mains de Dieu dans les siennes. On purifie le froment au moyen du tamis ou du van ; σινιάζω peut s'appliquer à ces deux moyens. Satan demande le droit de mettre les Douze à l'épreuve ; et il se fait fort, vis-à-vis de Dieu, comme autrefois par rapport à Job, de prou-

[1] V. 31. B L T omettent les mots ειπε δε ο κυριος. — V. 32. Les Mss. se partagent entre εκλειπη et εκλιπη et entre στηριξον et στηρισον. — V. 34. Au lieu de πριν η, ℵ B L T 4 Mnn. lisent εως, K M X Π 15 Mnn. εως ου, D εως οτου. — ℵ B L T quelques Mnn. : με απαρνηση ειηεναι, au lieu de απαρνηση μη ειδεναι με.

ver qu'au fond le meilleur d'entre les disciples n'est qu'un Judas. Jésus ne dit nullement (v. 32) que sa demande ait été rejetée. Il résulte bien plutôt de l'intercession de Jésus, qu'elle a été accordée. Jésus cherche seulement à parer aux conséquences de la chute qui les menace tous et qui sera surtout périlleuse pour saint Pierre. Comp. Matthieu et Marc : « *Vous serez tous scandalisés en moi cette nuit même.* » L'infidélité qu'ils vont commettre, eût pu rompre absolument le lien formé entre eux et lui. Celle de Pierre, en particulier, eût pu le jeter dans ce même désespoir qui a perdu Judas. Mais, tandis que l'ennemi épiait le côté faible des disciples pour les perdre, Jésus veillait et priait pour parer le coup, ou du moins pour empêcher qu'il ne fût mortel pour aucun d'eux. Langen explique ἐπιστρέψας dans le sens de שוב : « affermis *de nouveau* tes frères. » Mais ce sens d'ἐπιστρέφειν est inconnu en grec, et le πότε distingue nettement la notion du partic. de celle du verbe principal. Cette parole de Jésus est une de celles qui soulèvent le rideau dont est couvert pour nous le monde invisible. Quoiqu'elle ne nous ait été conservée que par Luc, Holtzmann en reconnaît l'authenticité. Il l'attribue à une tradition particulière. Cela ne l'empêche pas néanmoins de dériver tout ce récit de la source commune, du Proto-Marc. Mais v. 35-38 sont aussi particuliers à Luc et montrent bien que sa source était différente.

Pierre croit à sa fidélité plus qu'à la parole de Jésus. Jésus lui annonce alors sa chute prochaine. Le titre de *Pierre* lui rappelle la hauteur à laquelle Jésus l'avait élevé. On distinguait trois chants du coq; le premier entre minuit et 1 h., le second vers 3 h., le troisième entre 5 et 6 h. Aussi la troisième veille (de minuit à 3 heures), comprise entre les deux premiers, s'appelait-elle ἀλεκτοροφωνία, *chant du coq* (Marc XIII, 35). La parole de Jésus, dans Luc,

Matthieu et Jean, signifierait donc : « Aujourd'hui, avant que la seconde veille de 9 h. à minuit soit écoulée, tu m'auras renié trois fois. » Mais Marc dit, certainement d'une manière à la fois plus détaillée et plus exacte : « *Avant que le coq ait chanté deux fois, tu me renieras trois fois.* » C'est-à-dire : avant la fin de la troisième veille, avant 3 h. du matin. La mention de ces deux chants, dont le premier aurait dû être déjà pour Pierre un avertissement, fait peut-être mieux ressortir la gravité de sa faute. — Matthieu et Marc placent l'annonce du reniement sur le chemin de Gethsémané. Mais Jean confirme la donnée de Luc qui la place dans la salle du repas. On peut se dispenser de réfuter l'opinion de Langen, qui pense que le reniement a été annoncé deux fois.

V. 35-38 [1]. « *Et il leur dit : Quand je vous ai envoyés sans bourse et sans sac et sans chaussures, avez-vous manqué de quelque chose? Ils lui dirent : De rien.* 36 *Il leur dit donc : Mais maintenant, que celui qui a une bourse, la prenne, et de même le sac. Et de même, que celui qui n'a pas* [d'épée], *vende son vêtement et achète une épée.* 37 *Car je vous dis que ce qui est écrit : Et il a été mis au rang des malfaiteurs, doit encore s'accomplir en moi. Car ce qui me concerne arrive à son terme.....* 38. » — Jusqu'alors les apôtres, couverts par la faveur dont jouissait Jésus auprès du peuple, avaient mené une vie relativement facile. Mais le conflit suprême entre lui et les autorités juives allait éclater et comment les apôtres, pendant tout le reste de leur carrière, n'en subiraient-ils pas le contre-coup? C'est l'idée

[1] V. 35. Les v. 35-38 étaient omis par Marcion. — V. 36. Au lieu de ειπεν ουν, ℵ^{c}BLT 4 Mnn. Syr. : ειπεν δε, ℵ*D : ο δε ειπεν. — Au lieu de πωλησατω, D : πωλησαι, 8 Mjj. (byz.) 115 Mnn. : πωλησει ; et au lieu d'αγορασατω, 9 Mjj. (byz.) la plupart des Mnn. : αγορασει. — V. 37. 9 Mjj. (alex.) 10 Mnn. omettent ετι après οτι. — ℵBDLQT : το, au lieu de τα, après και γαρ.

dont est préoccupé le Seigneur : il l'individualise fortement par les images suivantes. V. 35, il leur rappelle leur première mission (IX, 1 et suiv.). Nous apprenons à cette occasion l'issue favorable qu'avait eue cette première épreuve de leur foi. L'historien ne nous en avait rien dit, IX, 6. — L'objet de μὴ ἔχων est évidemment μαχαίραν (non πήραν ou βαλαντίον) : « *Que celui qui n'a pas* [d'épée], *en achète une.* » C'est une aggravation de l'avertissement précédent. Non seulement ils ne peuvent plus compter à l'avenir sur l'hospitalité bénévole dont ils ont joui pendant le temps de la faveur de leur Maître, et ils doivent se préparer à être traités désormais comme les voyageurs ordinaires, à payer leur écot, etc. Mais ils rencontreront même une hostilité prononcée. Disciples d'un homme traité comme *malfaiteur*, ils seront envisagés eux-mêmes comme des hommes dangereux ; ils se verront en guerre avec leurs compatriotes et le monde entier. Comp. Jean XV, 18-25, morceau dont celui-ci est comme le résumé et le parallèle. L'épée est, ici comme Matth. X, 34, l'emblème de l'hostilité ouverte. Il est clair que dans la pensée de celui qui a dit : « Je vous envoie *comme des brebis* au milieu des loups, » cette arme représente la puissance de la sainteté en lutte avec le péché du monde, cette *épée de l'Esprit* dont parle Paul (Eph. VI, 17). — Le καὶ γάρ, *et en effet*, à la fin du verset, annonce un second fait analogue au précédent *(et)* et qui, en même temps, sert à l'expliquer *(en effet)*. La fin tragique du ministère de Jésus *approche aussi*, et en conséquence tous les traits du tableau prophétique ne peuvent *tarder* à s'accomplir. — Les disciples semblent prendre à la lettre la recommandation de Jésus, et même s'applaudir de leur prévoyance. On a entendu les mots : *cela suffit*, dans ce sens : « N'en parlons plus ; brisons là-dessus ; les faits vous expliqueront ma pensée, que vous ne comprenez point. »

Mais n'est-il pas plus naturel de donner à ἱκανόν ἐστι ce sens douloureusement ironique : « Oui, pour l'usage que vous aurez à faire d'armes de ce genre, ces deux épées suffisent. » — C'est ici qu'il faut placer les derniers mots du XIV^e^ chapitre de Jean : « *Levez-vous; partons d'ici.* » Les syn. n'ont conservé que peu de traits des derniers discours de Jésus (Jean XIV-XVII). C'étaient des trésors qui ne pouvaient être transmis à l'Eglise par la voie de la tradition orale, et qui, supposant des auditeurs déjà formés à l'école de Jésus, comme les apôtres, n'étaient pas propres à former le fond de l'évangélisation populaire.

III. — *Gethsémané :* XXII, 39-46.

L'agneau de Dieu devait se distinguer des victimes typiques par l'acceptation libre de la mort comme châtiment du péché. C'est pourquoi il fallait qu'il y eût dans sa vie un moment décisif où, dans la plénitude de sa conscience et de sa liberté, il *acceptât* le supplice qu'il devait subir. A Gethsémané Jésus n'a pas bu la coupe, il a consenti à la boire. Ce moment correspond à celui où, avec la même plénitude de conscience et de liberté, il a refusé dans le désert la souveraineté universelle. Là il a renoncé à régner sur nous sans Dieu ; ici il accepte de mourir pour Dieu et pour nous. Chaque évangéliste possède quelque détail particulier qui atteste l'indépendance de ses sources. Matthieu fait surtout ressortir la gradation de la lutte et le progrès dans l'acceptation. Marc nous a conservé cette parole d'une importance capitale : « *Abbah ! Père! toutes choses te sont possibles.* » Luc décrit plus spécialement les effets physiques extraordinaires de cette agonie morale. Son récit est d'ailleurs très-abrégé. Jean omet toute la scène, mais non sans en indiquer expressément la place (XVIII, 1). Dans le morceau remarquable, XII, 23-28, cet évangéliste nous avait

déjà dévoilé l'essence de cette lutte qui commençait dans le cœur de Jésus ; et ce passage prouve suffisamment, malgré les assertions tranchantes de Keim, que l'omission de la lutte de Gethsémané n'a aucune intention dogmatique. Lorsque les faits sont suffisamment connus, Jean se borne à communiquer quelque parole de Jésus qui en fait comprendre l'esprit. C'est ainsi que le ch. III illumine le rite du baptême et le ch. VI celui de la sainte Cène. — Hébr. V, 7-9 renferme une allusion très-évidente au récit de Gethsémané, ce qui est d'autant plus remarquable que cet écrit est un de ceux qui en même temps font le plus énergiquement ressortir la divinité de Jésus.

V. 39-46 [1]. Le mot *étant sorti* (v. 39) comprend la sortie de la salle et celle de la ville. Le terme : *la montagne des Oliviers,* qu'emploient ici nos trois syn., peut désigner, dans un sens large, le versant et même le pied de la montagne qui commence immédiatement au-delà du Cédron. C'est à ce sens que nous conduit le récit de Jean, XVIII, 1. L'angle nord-ouest de l'enclos que l'on montre actuellement comme jardin de Gethsémané, est à une cinquantaine de pas du lit du torrent. — V. 40. Jésus invite ses disciples à se préparer par la prière à l'épreuve qui menace leur fidélité et dont il les a déjà prévenus (v. 31). L'emploi du mot εἰσελθεῖν, *entrer dans,* pour signifier *succomber à*, se comprend, si on

[1] V. 39. 6 Mjj. quelques Mnn. omettent αυτου après μαθηται. — V. 42. Les Mss. se partagent entre παρενεγκειν (T. R., byz.), παρενεγκαι (alex.) et παρενεγκε (BDT 25 Mnn.). — V. 43-44. Ces deux versets que lit T. R. avec ℵ* et c DFGHKLMQUXΛ la plupart des Mnn. Syr. It. Just. Ir. Den. al. Ar. Chrys. Eus., manquent dans ℵa ABRT 3 Mnn. Sah. Cyr., dans plusieurs Mss. grecs et latins cités par Hilaire, Epiph., Jér. Ils sont notés de signes de doute dans ESVΔΠ 5 Mnn. — ℵX quelques Mnn. Vss. : καταβαινοντος au lieu de καταβαινοντες. — V. 45. Tous les Mjj. omettent αυτου après μαθητας.

oppose en pensée ce verbe à διελθεῖν, *traverser*. — Dans Matthieu et Marc, Jésus, à peine arrivé, annonce aux disciples son intention de prier lui-même. Puis, s'éloignant un peu avec Pierre, Jacques et Jean, il leur fait part de l'angoisse dont son âme est tout à coup saisie et les quitte pour être seul et prier. Ces moments successifs sont tous réunis, chez Luc, dans le ἀπεσπάσθη, *il fut arraché* (v. 41). Il y a dans ce terme, malgré l'opinion de Bleek, l'idée d'une violence qu'il subit ; il est entraîné loin des disciples par l'angoisse (Act. XXI, 1). L'expression : à la distance *d'environ un jet de pierre,* est propre à Luc. — Au lieu de *fléchissant les genoux*, Matthieu dit : il tomba *sur son visage ;* Marc : *sur la terre*. — Les termes de la prière de Jésus, v. 42, diffèrent dans les trois récits, et de telle sorte qu'il n'est pas possible que les évangélistes les aient ainsi modifiés de leur chef. Mais l'image de la *coupe* est commune à tous trois ; elle s'était ineffaçablement gravée dans la tradition. Cette coupe, que Jésus demande à Dieu de faire passer devant (παρά) ses lèvres, est le symbole de ce supplice terrible dont un peintre habile lui retrace en ce moment, avec une vivacité extraordinaire, l'effrayant et lugubre tableau. Ce peintre est le même qui au désert, usant d'un prestige analogue, faisait passer sous ses yeux la scène magique des pompes du règne messianique. — La formule de Marc se distingue par cette invocation : « *Abbah ! Père ! toutes choses te sont possibles,* » dans laquelle la traduction ὁ πατήρ, *Père*, a été ajoutée par l'évangéliste pour les lecteurs grecs. C'est un appel suprême à l'amour paternel et en même temps à la toute-puissance de Dieu. Jésus ne renonce pas un instant à accomplir le salut de l'humanité ; il demande seulement si la croix est donc le moyen indispensable pour atteindre ce but. Dieu, dans son pouvoir sans bornes, ne peut-il trouver un autre mode de réconciliation? Jésus a

donc, lui aussi, dû obéir sans comprendre, *marcher par la foi*. De là les expressions Hébr. V, 8: *il a appris l'obéissance*, et XII, 2: ἀρχηγὸς τῆς πίστεως, *celui qui fraie la voie* (l'initiateur) *de la foi*. Néanmoins cette prière n'implique pas le moindre sentiment de révolte; car Jésus est prêt à accepter la réponse du Père, quelle qu'elle soit. Que si la nature se soulève chez lui contre ce supplice, cette répugnance est légitime. Ce n'est pas dans le but de souffrir ainsi, que l'homme a reçu de Dieu un corps, une âme. Cette résistance de l'instinct naturel à la volonté de l'esprit, c'est-à-dire à la conscience de la mission, est précisément ce qui fait que la nature peut devenir une victime réelle, une sérieuse offrande. Tant que la voix de la nature est d'accord avec celle de Dieu, on peut se demander: *Où est la victime pour l'holocauste?* Le sacrifice commence là où le conflit commence. Mais en même temps la sainteté de Jésus ressort pure et même consommée de cette lutte. Sous la pression la plus violente, la volonté de la nature ne s'affranchit pas un seul instant de la loi de l'esprit, et finit, après un moment de lutte, par s'y absorber tout entière. Luc, comme Marc, ne formule que le premier acte de prière et se borne à indiquer sommairement les suivants, tandis que Matthieu nous initie plus profondément au *progrès* dans la soumission de Jésus (v. 42). Combien nos évangiles font Jésus plus réellement *humain* que notre dogmatique ordinaire! Ce n'est pas ainsi qu'aurait inventé une tradition qui aurait visé à déifier Jésus.

L'apparition de l'ange, v. 43, n'est mentionnée que par Luc. Sans doute ce verset manque dans quelques alex. Mais il se trouve dans 13 Mjj. et dans les deux plus anciennes traductions (*Itala* et *Peschito*), et ce trait est déjà cité au second siècle par Justin et par Irénée. Il n'est guère vraisemblable qu'on l'eût ajouté. Il l'est davantage que, sous

l'empire de la doctrine nicéenne de la Trinité, il ait été retranché, sous prétexte qu'il ne se trouvait ni dans Matthieu ni dans Marc. Bleek, tout en regardant ce verset comme authentique, pense que ce trait manquait dans l'évangile primitif, et que c'est Luc qui l'a introduit sur la foi d'une tradition postérieure. Schleiermacher suppose l'existence d'un écrit poétique dans lequel était célébrée la souffrance morale du Sauveur, et d'où seraient tirés ces deux v. 43 et 44. Mais la tradition, la poésie, les mythes tendent plutôt à glorifier leur héros qu'à le diminuer. La difficulté avec laquelle l'orthodoxie parvient à rendre compte de pareils traits ne laisse guère supposer qu'elle en ait été l'inventrice. — Cette apparition devait apporter à Jésus non seulement un soulagement spirituel, mais surtout une assistance physique, comme au désert. Ce n'était pas une figure de rhétorique, que cette parole prononcée par lui un instant auparavant: « Mon âme est accablée de tristesse *jusqu'à la mort.* » Comme au désert sous l'empire de la faim, il se sentait mourir. La présence de cet être céleste fait passer sur lui un souffle vivifiant. Un rafraîchissement divin le pénètre, âme et corps, et c'est ainsi seulement qu'il reçoit la force de continuer jusqu'au bout cette lutte à la violence physique de laquelle il était sur le point de succomber à l'heure même. Le v. 44 montre jusqu'à quel point Jésus était corporellement ébranlé. Ce verset est omis d'un côté, appuyé de l'autre, par les mêmes autorités que le précédent. Cette omission est-elle le résultat de la précédente ou peut-être celui de la confusion des deux καί au commencement des v. 44 et 45? En tout cas, il paraît encore ici y avoir eu omission plutôt qu'interpolation. — L'intensité de la lutte devient si grande qu'il en résulte chez lui comme un commencement de dissolution physique. Les mots: *comme des gouttes*, expriment plus qu'une simple

comparaison entre la densité de la sueur et celle du sang. Les termes signifient que la sueur elle-même ressemblait à du sang. Des phénomènes fréquents démontrent combien le sang, le siége de la vie, est sous l'empire immédiat des impressions morales. Un mouvement de honte ne fait-il pas monter le sang au visage ? On connaît des cas où le sang, violemment fouetté par l'angoisse, finit par pénétrer à travers les vaisseaux qui le renferment, et, poussé à l'extérieur, s'échappe avec la sueur par les glandes transpiratoires [1]. La leçon καταβαίνοντος, chez ℵ et quelques documents de l'*Itala,* quoique admise par Tischendorf, n'a pas de vraisemblance interne. Le participe doit plutôt déterminer le substantif principal que le complément. — Rien n'empêche que les disciples n'aient remarqué eux-mêmes ce phénomène lorsque Jésus les réveilla ; car la pleine lune éclairait le jardin. Ils purent également entendre les premiers mots de la prière de Jésus; car ils ne s'endormirent pas immédiatement, mais seulement à mesure que la prière se prolongea, comme à la transfiguration (IX, 32). — Jésus avait éprouvé auparavant quelques symptômes avant-coureurs d'une lutte semblable à celle-ci (XII, 49. 50; Jean XII, 27). Mais cette fois l'angoisse est telle qu'il est impossible de ne pas reconnaître l'intervention d'un agent surnaturel. Satan venait de faire irruption dans le cercle des Douze en s'emparant du cœur de Judas. Il allait faire passer par son crible tous les autres disciples. Jésus lui-même subit en ce moment son action : « *C'est ici la puissance des ténèbres,* » dit-il v. 53. Luc avait expressément annoncé, dans ces mots qui terminent le récit de la tentation (IV, 13) : « Il se retira de lui *jusqu'à un moment*

[1] Voir Langen, p. 212-214.

favorable, » le retour du tentateur dans une occurence déterminée.

V. 45 et 46. Luc réunit les trois réveils en un. Puis il cherche à expliquer ce sommeil mystérieux qui accable les disciples, et il le fait dans le sens le plus favorable pour eux. La cause n'en était point l'indifférence, mais bien plutôt l'accablement de la douleur. Il est connu qu'une douleur profonde dispose par l'épuisement au sommeil, surtout à la suite d'une longue et vive tension. Rien de plus opposé que cette explication aux sentiments hostiles envers les disciples, que l'on prête à Luc, d'autant plus que ce détail lui est entièrement propre. — V. 46. Jésus se relève de cette lutte, *délivré de sa crainte*, comme dit l'épître aux Hébreux, c'est-à-dire en possession du calme profond que donne à l'âme la soumission consommée. Le supplice n'a pas changé de nature, il est vrai; mais l'impression que l'attente de la croix produit sur Jésus n'est plus la même. Il s'est donné tout entier; il a fait ce qu'il annonçait lui-même avant de passer le Cédron : « *Je me sanctifie moi-même pour eux* » (Jean XVII, 19). Le sacrifice accepté lui fait éprouver par avance le repos du sacrifice accompli. Il marche désormais d'un pas ferme au-devant de cette croix, dont la vue, un instant auparavant, le faisait chanceler.

DEUXIÈME CYCLE

XXII, 47-XXIII, 46.

La Passion.

La mort de Jésus n'est pas seulement, aux yeux des évangélistes et d'après les paroles qu'ils mettent dans sa bouche, le résultat historique du conflit qui s'est élevé entre lui et les autorités théocratiques. Il ne lui arrive que ce qui

a été *déterminé* devoir être fait (XXII, 22). *Il faut* qu'il arrive ainsi (Matth. XXVI, 54). Lui-même a cherché un moment à lutter contre cette mystérieuse nécessité, en recourant à cette *possibilité infinie* qui se confond avec la liberté divine (Marc XIV, 36). Mais le fardeau est retombé sur lui de tout son poids, et il en est maintenant chargé. Il meurt *pour la rémission des péchés du monde* (Matth. XXVI, 28). La dogmatique apostolique ne dit au fond rien de plus. Seulement il est naturel que dans les épîtres ressorte davantage le plan divin, dans les évangiles l'action des facteurs humains. Les deux points de vue se complètent : Dieu agit par le moyen de l'histoire et l'histoire est la réalisation de la pensée divine.

Ce cycle comprend les récits de l'arrestation de Jésus (XXII, 47-53); de son double procès ecclésiastique et séculier (v. 54-XXIII, 25); de son supplice (v. 26-46).

I. — *L'arrestation de Jésus :* XXII, 47-53.

Trois faits sont renfermés dans ce morceau : 1° le baiser de Judas (v. 47 et 48); 2° l'essai de défense des disciples (v. 49-51); 3° le reproche que Jésus adresse à ceux qui viennent le saisir (v. 52 et 53).

V. 47 et 48 [1]. Le signe dont Judas était convenu avec la troupe avait pour but d'empêcher que Jésus ne s'échappât, tandis que l'un des siens serait saisi à sa place. Il n'y avait en soi dans le choix de ce signe, comme le remarque Langen, aucun raffinement d'hypocrisie. Le baiser était la forme ordinaire de salutation, spécialement de la part des disciples envers leur maître. Le but de cette salutation n'est

[1] V. 47. 12 Mjj. 15 Mnn. omettent δε après ετι. — Tous les Mjj. : αυτους (2: αυτοις) au lieu de αυτων. — D E H X 60 Mnn. Syr^{sch} It$^{aliq.}$ ajoutent après αυτον : τουτο γαρ σημειον δεδωκει αυτοις, ον αν φιλησω αυτος εστιν (tiré des parallèles).

pas mentionné par Luc; il s'entendait de soi-même. Nous voyons chez Jean comment l'attitude franche de Jésus, qui s'avança de lui-même au-devant de la troupe, rendit ce signal superflu et presque ridicule. — La parole de Jésus à Judas v. 48 est assez différemment reproduite dans Matthieu; elle est omise chez Marc. — En souvenir de ce baiser, l'Eglise primitive supprimait, le jour du Vendredi-Saint, la cérémonie du baiser fraternel. Le but unique de la scène qui suit dans Jean (le *c'est moi* de Jésus, avec ses conséquences) était d'empêcher qu'un disciple ne fût arrêté simultanément avec Jésus.

V. 49-51 [1]. Les syn. ne nomment ni le disciple qui frappe, ni le serviteur frappé. Jean donne le nom de l'un et de l'autre. Tant que le Sanhédrin jouissait encore de son autorité, la prudence interdisait de prononcer ici, dans la narration orale, le nom de Pierre. Mais après la mort de Pierre et la ruine de Jérusalem, Jean n'était plus retenu par les mêmes craintes. Quant au nom de Malchus, il ne s'était conservé que dans le souvenir du disciple qui, bien connu dans la maison du souverain sacrificateur, connaissait lui-même cet homme. Que penser de l'auteur du IV^e^ évangile si ces noms propres n'étaient que des fictions? — D'après le v. 49, le disciple qui a frappé, a agi au nom de *tous* (ἰδόντες — εἶπον; *frapperons-nous?*). Ce détail, propre à Luc, atténue la faute de Pierre. — Jean dit, avec Luc : « l'oreille *droite*. » Cette petite coïncidence montre que les traits de détail particuliers à Luc ne sont point des inventions de son imagination ou de la légende. — Les mots ἐᾶτε ἕως τούτου remplacent, dans Luc, une longue et importante réponse de Jésus dans Matthieu. Faut-il appliquer

[1] Marcion omettait ce passage. — V. 49. ℵ B L T X quelques Mnn. omettent αυτω devant κυριε. — V. 51. ℵ B L R T 2 Mnn. omettent αυτου après ωτιου.

cet ordre aux huissiers : « Laissez-moi aller jusqu'à *cet homme* » (Paulus) ; ou « jusqu'à *l'endroit* où est cet homme » ? Mais il eût fallu ἐᾶτε μ.ε, « laissez-*moi* aller. » Ou bien faut-il entendre avec de Wette, Riggenbach : « *Permettez encore pour ce moment-ci* » ? Le ἕως, *jusqu'à*, ne conduit pas très-naturellement à ce sens. D'ailleurs, le ἀποκριθείς, *répondant*, montre que ces mots de Jésus sont en rapport avec l'acte du disciple plutôt qu'avec l'arrivée des huissiers. Ce n'est qu'au v. 52 que Jésus se tourne vers les arrivants (πρὸς τοὺς παραγενομένους). Il s'adresse ici aux apôtres. Le sens est donc, ou : « Laissez ces hommes (les huissiers) aller *jusqu'à ce point* (jusqu'à me saisir), » ou (ce qui est plus naturel) : « *Restez-en là ;* ne portez pas un second coup pareil ; c'est bien assez de celui-ci. » Cet acte de violence, en effet, compromettait non pas seulement la sûreté de Pierre, mais la cause même du Seigneur. Peu s'en est fallu que Jésus n'ait été empêché par là d'adresser à Pilate cette parole importante pour sa défense, en face du crime dont l'accusaient les Juifs (Jean XVIII, 36) : « *Mon règne n'est pas de ce monde ; si mon règne était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour moi, afin que je ne fusse pas livré aux Juifs.* » Il ne fallut rien moins que la guérison immédiate de Malchus pour rétablir la situation morale gâtée par cette faute et pour que Jésus pût s'exprimer ainsi sans risquer d'être confondu par les faits. — Cette guérison n'est racontée que par Luc ; Meyer la relègue par cette raison dans le domaine du mythe. Mais si elle n'avait pas eu lieu, on ne comprendrait pas comment Pierre et Jésus lui-même auraient échappé à ce grief.

V. 52 et 53[1]. Au nombre des arrivants, Luc range quel-

[1] V. 52. ℵGHRΔ 50 Mnn. : προς αυτον au lieu d'επ'αυτον. — Les Mss. se partagent entre εξεληλυθατε (T. R., byz.), εξηλθατε (alex.) et εξηλθετε.

ques-uns des grands sacrificateurs. Quoi qu'en disent Meyer et Bleek, de tels hommes peuvent fort bien, par haine ou curiosité, avoir accompagné la troupe chargée de l'arrestation. D'ailleurs le reproche suivant ne s'adresse-t-il pas plutôt aux chefs qu'aux subordonnés? Sur les *capitaines du temple,* voir à XXII, 4. Sur les *huissiers,* comp. Jean VII, 45; Act. V, 22-26. Jean parle en outre de *la cohorte*, XVIII, 3. 12; ce mot, surtout accompagné du terme de χιλίαρχος, *tribun* (v. 12), et avec l'antithèse τῶν Ἰουδαίων, ne peut, malgré toutes les objections de Bäumlein, désigner qu'un détachement de la *cohorte romaine;* c'était, comme le rappelle Langen, un article de la législation des provinces, qu'aucune arrestation ne devait avoir lieu sans l'intervention des Romains. — Le sens du reproche de Jésus est celui-ci : « C'est par lâcheté que vous ne m'avez pas arrêté de plein jour. » Les deux autres syn. continuent, comme Luc, par un *mais;* seulement ce *mais,* c'est chez eux la nécessité de l'accomplissement des prophéties, tandis que, chez Luc, c'est l'accord entre le caractère de l'œuvre et celui de cette heure nocturne. L'obscurité est favorable au crime; car l'homme a besoin de se cacher, non seulement des autres, mais de lui-même pour pécher. C'est pourquoi la nuit est le temps où Satan déploie tout son pouvoir sur l'humanité : c'est *son heure.* Dès lors, ajoute Jésus, c'est aussi *la vôtre,* puisque vous êtes ses instruments dans l'œuvre que vous accomplissez; comp. Jean VIII, 44; XIV, 30. — Luc omet le fait de la fuite des apôtres, raconté ici par Matthieu et Marc. Où est la malveillance qu'on lui attribue à l'endroit des Douze? — Marc raconte encore, avec des détails très-particuliers, le trait du jeune homme qui s'enfuit dépouillé du drap dont il était enveloppé. Comme, d'après Act. XII, la mère de Marc possédait une maison à Jérusalem, que cette maison était le lieu où l'Eglise se ras-

semblait en temps de persécution, et qu'elle était ainsi probablement située à l'écart, il n'est pas impossible qu'elle se trouvât dans le vallon de Gethsémané et que ce jeune homme fût (comme on l'a supposé dès longtemps) Marc lui-même, attiré par le bruit de la troupe, et qui aurait mis, aussi modestement que possible, sa signature au coin du tableau évangélique qu'il a composé.

II. — *Le jugement de Jésus :* XXII, 54-XXIII, 25.

1. *Le procès ecclésiastique :* v. 54-71. — Ce récit comprend trois faits : 1° le reniement de saint Pierre (v. 54-62) ; 2° les mauvais traitements exercés par les Juifs (v. 63-65); et 3° la sentence de mort prononcée par le Sanhédrin (v. 66-71).

Luc place au matin la séance du Sanhédrin où Jésus fut condamné : *lorsqu'il faisait jour* (v. 66). Cette séance matinale est mentionnée également par Matthieu (XXVII, 1 : *le matin étant venu*) et Marc (XV, 1 : *aussitôt, vers le matin*). Mais d'après ces deux évangélistes, il y avait déjà eu pendant la nuit une séance précédente, chez Caïphe, dont ils nous donnent le tableau détaillé (Matth. XXVI, 57-66 ; Marc XIV, 53-64). Et même, d'après Jean, celle-ci avait été précédée d'une séance préparatoire chez Anne, beau-père de Caïphe. Jean ne *raconte* ni la seconde, ni la troisième séance, quoiqu'il *indique* positivement la place de celle-ci par le πρῶτον XVIII, 13 et la notice XVIII, 24. Voici donc le vrai cours des choses : A la suite de son arrestation, entre 1 et 3 heures de la nuit, Jésus fut conduit chez Anne, où eut lieu une enquête préalable destinée à arracher au prévenu quelque parole propre à servir de texte à sa condamnation (Jean XVIII, 19-23). Cette séance n'ayant abouti à aucun résultat positif, elle n'avait pas été mentionnée par la tradition, et elle a été omise par les syn. Mais Jean la

raconte pour compléter le tableau du jugement de Jésus, et en vue du récit du reniement de Pierre qu'il veut remettre dans son vrai jour. Pendant cet interrogatoire, les membres du Sanhédrin avaient été convoqués en hâte, en aussi grand nombre que possible, dans la maison du grand sacrificateur. La séance de ce corps, qui suivit, fut celle où Jésus fut condamné à mort pour s'être déclaré le Fils de Dieu. Elle doit avoir eu lieu vers trois heures du matin. Matthieu (XXVI, 59 et suiv.) et Marc (XIV, 55 et suiv.) en ont retracé le tableau détaillé. Jean l'a omise comme suffisamment connue par eux. Au matin, comme il faisait déjà jour, le Sanhédrin se réunit de nouveau, cette fois au complet et dans son local officiel près du temple. C'est la séance que raconte Luc et qu'indiquent sommairement, comme nous l'avons vu, Matthieu et Marc. Deux choses la rendaient nécessaire : 1. D'après une règle rabbinique, aucune sentence de mort rendue de nuit n'était valable [1]. A cette raison de forme s'ajoutait probablement la circonstance que la sentence n'avait pas été rendue dans le local officiel. Mais surtout 2. il importait de se concerter sérieusement sur les voies et moyens par lesquels on pourrait obtenir du gouverneur romain la confirmation et l'exécution de la sentence. Toute la négociation suivante avec Pilate montre que la chose n'était pas si facile et trahit, comme nous l'avons fait voir dans notre *Comment. sur l'évang. de Jean*, de la part des Juifs, un plan stratégique parfaitement tracé à l'avance. C'est sans doute dans cette séance du matin que ce plan fut discuté et adopté. Aussi Matthieu dit-il, en par-

[1] *Sanhedrin* 9, 1. Langen objecte que, d'après ce même passage, le prononcé de la sentence aurait même dû être renvoyé jusqu'au second jour. Mais il était plus aisé d'éluder cette seconde règle que la précédente. On pouvait, pour raisons majeures, décréter l'urgence.

lant de cette dernière séance (XXVII, 1) : qu'ils tinrent conseil ὥςτε θανατῶσαι αὐτόν, *sur la manière d'arriver à le faire mourir*. C'est alors que Judas vint rendre son argent au Sanhédrin *dans le temple* (ἐν τῷ ναῷ, Matth. XXVII, 5).

Bleek n'admet en tout que deux séances, l'une préparatoire, qui se tint chez Anne (Jean) et pendant laquelle eut lieu le reniement de Pierre, l'autre officielle, décisive, à laquelle prit part tout le Sanhédrin, racontée par les syn. qui y rattachent à tort le reniement de Pierre, et qui est répartie aussi à tort par Matthieu et Marc en deux séances distinctes. Langen, au contraire, identifie avec beaucoup d'interprètes l'interrogatoire chez Anne (Jean XVIII, 13. 19-23) avec la séance nocturne que décrivent en détail Matthieu et Marc. L'explication de Langen a contre elle : 1. la différence complète du contenu des deux séances : chez Jean, un simple interrogatoire sans jugement; chez Matthieu et Marc, une condamnation capitale positivement prononcée ; 2. le v. 24 de Jean : « *Anne envoya* Jésus lié à Caïphe, » verset qui, quoi que l'on fasse, implique deux séances, l'une chez Anne, l'autre chez Caïphe, dans la même nuit. L'opinion de Bleek serait plus admissible. Mais nous ne serions autorisés à attribuer aux deux premiers syn. la grave confusion, puis la fausse division que Bleek leur impute, qu'autant que les deux séances de la nuit et du matin ne seraient pas suffisamment motivées. Or, nous venons de voir qu'il en est tout autrement. Un petit détail qui les distingue, en confirme la réalité historique : dans la séance de nuit, il y avait eu unanimité (Marc XIV, 64). Or si Luc ne se trompe pas en déclarant, XXIII, 51, que Joseph d'Arimathée n'avait pas voté avec la majorité, l'on doit conclure qu'il n'était pas présent à la séance de nuit chez Caïphe et qu'il n'a assisté qu'à celle du matin dans le temple, ce qui s'accorde avec le fait que Matthieu (XXVII, 1)

distingue expressément par l'adjectif πάντες, *tous*, l'assemblée du matin comme plénière. Les deux séances sont donc bien réellement différentes. Luc n'a mentionné que la dernière, celle du matin, peut-être parce que la sentence prononcée alors pour la seconde fois avait seule *force légale*, et que par cette raison ses sources l'avaient seule mentionnée.

1° V. 54-62 [1]. *Le reniement de Pierre.* — Le récit des évangélistes présente des difficultés insolubles, si Anne et Caïphe habitaient des maisons différentes. En effet, d'après Matthieu et Marc, qui ne parlent pas de l'interrogatoire chez Anne, c'est chez Caïphe que doit avoir eu lieu le reniement, tandis que d'après Jean, qui ne raconte pas la séance chez Caïphe, c'est chez Anne que cette scène doit s'être passée. Mais est-il impossible ou seulement invraisemblable que Anne et Caïphe, son beau-fils, aient habité en commun le palais sacerdotal? Anne et Caïphe, souverains sacrificateurs, l'un jusqu'à l'an 14, l'autre depuis l'an 17, étaient tellement identifiés par l'opinion populaire, que Luc (III, 2) les mentionne comme exerçant en commun un seul et même pontificat, l'un comme titulaire, l'autre comme grand-prêtre *de fait*. De même, Act. IV, 6: *Anne, le grand sacrificateur et Caïphe* [2]. Mais il y a plus ici qu'une

[1] V. 54. 10 Mjj. 30 Mnn. It. Vg. omettent αυτον après εισηγαγον. — 7 Mjj. 10 Mnn. : την οικιαν au lieu de τον οικον. — V. 55. ℵBLT : περιαψαντων au lieu de αψαντων. — 7 Mjj. It$^{\text{plerique}}$ omettent αυτων après συγκαθισαντων. — BLT 2 Mnn. : μεσος au lieu d'εν μεσω. — V. 57. 9 Mjj. 40 Mnn. Syr. It$^{\text{plerique}}$ omettent αυτον après ηρνησατο. — V. 58. 7 Mjj. 15 Mnn.: εφη au lieu d'ειπεν. — V. 60. ℵD It. Vg. : τι λεγεις au lieu de ο λεγεις. — Tous les Mjj. beaucoup de Mnn. omettent ο devant αλεκτωρ. — V. 61. ℵBLTX quelques Mnn., au lieu de του λογου: του ρηματος (tiré de Matthieu et Marc). — 8 Mjj. 25 Mnn. lisent σημερον devant απαρνηση. — V. 62. 9 Mjj. 50 Mnn. Syr$^{\text{cur}}$ omettent ο Πετρος après εξω.

[2] Dans ce passage, le terme de grand sacrificateur est employé

possibilité ou une vraisemblance. Il y a un fait : Jean XVIII, 15, l'entrée de Pierre dans le palais où a lieu le reniement, est expliquée par la raison que Jean était connu du souverain sacrificateur, titre qui, dans ce contexte (v. 13 et 24), ne peut désigner que Caïphe ; et néanmoins, d'après le v. 12, c'est de la maison d'Anne qu'il s'agit. Comment expliquer ce récit de Jean, si Anne et Caïphe n'habitaient pas la même maison? Il y a de la circonspection dans la manière dont s'exprime Luc : « Ils le conduisirent *dans la maison du souverain sacrificateur ;* » il ne dit pas : chez *Caïphe* (Matth.), ou *auprès du* souverain sacrificateur (Marc); mais au *palais sacerdotal*, où habitaient les deux pontifes étroitement unis et apparentés.

Un portail couvert (πυλών) conduisait du dehors dans la cour, où le feu était allumé (αὐλή). — Le premier reniement est raconté par Jean de manière à faire comprendre qu'il eut lieu *pendant* la comparution chez Anne. Comp. la répétition, XVIII, v. 18 et 25, qui a précisément pour but de montrer la simultanéité de ce reniement avec cette première séance. Les deux autres reniements, étant placés par Jean *après* la séance, eurent lieu par conséquent entre la comparution chez Anne et la séance du Sanhédrin chez Caïphe. — Après sa première faute, Pierre, humilié et comme effrayé de lui-même, s'était retiré vers le portail (πυλών, Matthieu), ou vers *l'avant-cour* (προαύλιον, Marc), située devant le portail. Là, quoique plus à l'écart, il est l'objet d'une petite persécution de la part de la portière qui l'avait introduit (Marc), d'une autre servante (Matthieu), d'un *autre* individu (ἕτερος, Luc), des assistants en général (εἶπον, *ils dirent*, Jean). L'accusation partit probablement de la portière qui connaissait sa relation intime avec Jean ;

dans le sens *général* qu'il a dans tout le N. T., et Anne est nommé en tête de la liste comme président du Sanhédrin.

elle le trahit auprès d'une autre servante ; et celle-ci le signala aux domestiques. Enfin, une heure après environ (Luc), un parent de Malchus (Jean) le reconnaît et engage un entretien avec lui. La réplique de Pierre le fait reconnaître comme Galiléen et par conséquent comme disciple de Jésus. Et le troisième reniement a lieu ; le coq chante (Matthieu, Luc, Jean) pour la seconde fois (Marc). Pierre alors, se réveillant comme d'un songe, au moment où il lève la tête, rencontre le regard de Jésus (Luc). Comment le Seigneur pouvait-il se trouver là? C'était le moment où, après l'interrogatoire chez Anne, on le conduisait à la séance du Sanhédrin chez Caïphe. Il traversait précisément la cour qui séparait les deux corps de logis ; et c'est ce que veut faire comprendre Jean, en introduisant *ici* la remarque XVIII, 24 : « *Or Anne envoya Jésus lié chez Caïphe.* » — On comprend l'effet profond que produisit sur le disciple la vue de son maître *lié* et le regard qu'il lui jeta en passant. Marc omet ce détail ; Pierre ne le racontait pas, sans doute, dans ses prédications. Marc dit seulement : ἐπιβαλὼν ἔκλαιε (l'imparfait) : *se précipitant dehors, il pleurait*, pleurait sans cesser. Les autres évangiles emploient simplement l'aor. : *il pleura*. Ce fut alors qu'il fut gardé du désespoir et de ses conséquences par l'intercession de son Maître : « *J'ai prié pour toi . . .* » L'exaucement de la prière de Jésus eut lieu en partie au moyen même de ce regard, regard de pardon en même temps que de reproche, qui releva le pauvre disciple, tout en achevant de le briser. Ce fut par là que Dieu soutint sa foi et l'empêcha de tomber dans un état semblable à celui de Judas.

On reconnaît dans les trois récits syn. le caractère de la narration traditionnelle en ce qu'ils réunissent les trois reniements en un seul tableau ; c'était l'ἀπομνημόνευμα, *le récit*, du reniement. Jean, comme témoin oculaire, a rendu au fait historique ses articulations naturelles. — Mais, malgré leur type commun, chaque récit syn.

a aussi ses nuances délicates et ses traits particuliers, qui empêchent de le déduire de la même source écrite que les deux autres. Matthieu est celui qui fait le mieux ressortir la gradation des trois reniements (comme, à Gethsémané, celle des trois prières de Jésus).

2° V. 63-65 [1]. — Les mauvais traitements mentionnés ici sont les mêmes que ceux qui sont racontés par Matthieu et Marc et placés par eux après la séance du Sanhédrin chez Caïphe. C'est la parodie du savoir *prophétique* de Jésus, le persiflage *juif*. Nous verrons plus tard la dérision païenne.

3° V. 66-71 [2]. *La séance du matin.* — Il n'est pas possible de déterminer dans quelle mesure ce qui s'était passé la nuit dans la séance du Sanhédrin, dut se répéter dans celle du matin. Mais rien n'empêche d'admettre que quelques traits de l'une de ces deux séances aient été appliqués à l'autre par la tradition et par nos évangélistes. — Il n'y avait en soi rien de blasphématoire à se dire le Christ. Cette prétention, même si elle était fausse, n'était pas attentatoire à l'honneur de Dieu. Si les affirmations de Jésus sur sa personne ont pris, au jugement des Juifs, le caractère du blasphème, c'est parce que dans sa bouche le titre de *Fils de Dieu* a toujours signifié autre chose et plus que celui de *Messie*, et que ce dernier n'était pour lui qu'un corollaire du premier. Aussi soigneusement, dans son ministère, Jésus avait évité de faire de sa qualité de Messie l'objet de ses déclarations publiques, aussi nettement il s'était désigné comme *Fils de Dieu*. Voilà pourquoi, dans la séance

[1] V. 63. 7 Mjj. quelques Mnn. It. Vg.: αυτον au lieu de τον Ιησουν. — V. 64. ℵBKLMTΠ: περικαλυψαντες αυτον, au lieu de περικ. αυτ. ετυπτον αυτ. τ. προσ. και. — 7 Mjj. omettent αυτον après επηρωτων.

[2] V. 66. ℵBDKT 25 Mnn. Or.: απηγαγον au lieu d'ανηγαγον. — ℵBLT: ειπον au lieu d'ειπε. — V. 68. ℵBLT omettent και après εαν δε. — ℵBLT omettent les mots μοι η απολυσητε. — V. 69. 7 Mjj. Itplerique Vg. ajoutent δε après νυν.

décrite par Matthieu et Marc, le grand-prêtre, tout en lui demandant : « Es-tu *le Christ?* » a soin d'ajouter : « *le Fils de Dieu?* » sachant bien que la première assertion ne pourra fournir le texte d'une accusation capitale, qu'autant qu'elle sera, encore cette fois comme elle l'avait toujours été dans l'enseignement de Jésus, complétée et expliquée par la seconde. La question du v. 67 chez Luc était uniquement de la part du grand-prêtre le préambule de l'interrogatoire (comp. v. 70). Mais Jésus, voulant hâter une décision qu'il savait être déjà toute prise, dépasse hardiment et spontanément dans sa réponse le contenu strict de la question, et se déclare non seulement le Messie, mais en même temps le Fils de l'homme associé à la gloire divine. On peut prendre εἰ (v. 67) comme particule interrogative : « *Es-tu le Christ?* Dis-le nous, dans ce cas. » Mais il est plus naturel de faire dépendre εἰ directement de εἶπε : « Dis-nous *si tu es* . . . » — De Wette a critiqué la réponse attribuée ici à Jésus (v. 67 et 68). La seconde alternative : *Si je vous interroge*, lui paraît déplacée dans la bouche d'un accusé. Il n'en est rien. Voici la position telle que l'établit la réponse de Jésus : « Je ne puis vous parler ni comme à des juges que je chercherais à convaincre, puisque vous êtes déjà décidés à ne pas ajouter foi à mes déclarations, ni comme à des disciples que je m'efforcerais d'instruire, puisque vous n'entreriez point en discussion loyale avec moi. » Ne les avait-il pas interrogés précédemment à deux reprises, sur l'origine du baptême de Jean et sur le sens du Ps. CX ? Et ils s'étaient toujours renfermés dans un prudent silence ! Jésus prévoit le même résultat, s'il veut entrer maintenant en discussion avec eux. — Les derniers mots : ἢ ἀπολύσητε, *ou vous ne m'absoudrez point*, sont embarrassants, parce que, tout en se rattachant grammaticalement à la seconde alternative, ils se rapportent pour le sens à toutes les deux.

Ou bien il faut retrancher ces mots avec les alex., ou bien il faut y voir une gradation : « ou *encore bien moins* m'absoudrez-vous. »

V. 69. Jésus fournit ainsi lui-même aux Juifs la prise qu'ils cherchent. Le terme de *Fils de l'homme,* qu'il emploie comme se rattachant le plus directement à celui de Christ (v. 67), est déterminé par une épithète impliquant la participation de celui qui porte ce titre, à l'état divin. — Par là le procès se trouvait singulièrement abrégé. Il ne s'agissait plus d'examiner péniblement les droits de Jésus au titre de Christ. La prétention à la gloire divine renfermée dans cette assertion de Jésus est immédiatement formulée par le tribunal dans le titre de *Fils de Dieu.* Il ne reste plus qu'à faire articuler le blasphème par le coupable lui-même. De là la question collective, v. 70. — La formule : *vous le dites, tu le dis,* n'est pas usitée en grec ; mais elle est fréquemment employée dans la langue rabbinique. En répondant ainsi, on accepte *comme sa propre affirmation* tout le contenu de la question posée. — Bien loin donc qu'il résulte de cet interrogatoire, comme on ne cesse de le répéter, que le terme de *Fils de Dieu* est dans la pensée des Juifs ou dans celle de Jésus l'équivalent de celui de *Christ,* la gradation évidente entre la question du v. 67 et celle du v. 70, amenée par la réponse ferme de Jésus, v. 69, prouve clairement la différence entre les deux termes. — Quant à la différence entre la séance de la nuit et celle du matin, elle ne fut pas considérable. Dans la seconde, les procédés furent seulement plus sommaires et conduisirent plus rapidement au but. Il ne s'agissait plus que de ratifier officiellement ce qui avait été fait la nuit. Comme le dit Keim, « le Sanhédrin du matin n'avait plus à discuter ; il ne lui restait plus qu'à approuver et à confirmer la décision prise durant la nuit. » — Dans l'opinion de ceux qui prétendent

que Jésus a été crucifié l'après-midi du 15 et non du 14, l'arrestation de Jésus et les trois séances judiciaires qui ont suivi, auraient eu lieu dans la nuit du 14 au 15, ainsi en un jour sabbatique et férié. Cela est-il admissible? Langen rappelle que le 15 nisan on pouvait préparer des aliments, ce qui était interdit en un jour de sabbat (Ex. XII, 16). Mais rien ne prouve que cette exception ait été étendue à d'autres actes de la vie ordinaire (arrestation, jugement, supplice, etc.). Il cherche encore à prouver que ce qui était interdit en un jour sabbatique, ce n'était pas de *prononcer* une sentence, mais seulement de *l'écrire* et de *l'exécuter*. Or, dit-il, rien ne prouve que la sentence de Jésus ait été écrite; et ce sont les soldats romains, non assujettis à la loi, qui l'ont exécutée. — Ces réponses sont ingénieuses; mais, après tout cela, l'objection tirée du caractère sabbatique général du 15 nisan subsiste dans toute sa force.

2. *Le jugement séculier:* XXIII, 1-25. — C'est ici le tableau, d'un côté, de la série des manœuvres employées par les Juifs pour obtenir de Pilate l'exécution de la sentence, et, de l'autre, de la série des expédients ou contre-manœuvres de Pilate pour se débarrasser de cette cause qui lui était à charge. Il n'ignorait pas que c'était par envie que les principaux d'entre les Juifs lui livraient Jésus (Matth. XXVII, 18; Marc XV, 10), et il lui répugnait de faire servir son pouvoir à un meurtre juridique. D'ailleurs il éprouvait envers Jésus une crainte secrète. Comp. XIX, 8, où il est dit: « *Pilate, après avoir entendu cette parole* (« il s'est fait Fils de Dieu »), *craignit encore davantage* »; et la question v. 9: *D'où es-tu?* question qui ne peut se rapporter à la patrie terrestre de Jésus, — elle lui était déjà connue (Luc XXIII, 6), — et qui ne peut signifier, dans le contexte, que: Du ciel ou de la terre? Le message de sa femme (Matth.

XXVII, 19) dut contribuer aussi à accroître la crainte superstitieuse qu'il éprouvait.

V. 1-5 [1]. Depuis que la Judée avait été réduite en province romaine, à la suite de la destitution d'Archélaüs, l'an 7 de notre ère, l'autorité juive avait légalement perdu le *jus gladii* que se réservaient partout les Romains dans les provinces incorporées à l'empire. Peut-être, comme Langen le conclut avec vraisemblance de Jean XVIII, 30. 31, les gouverneurs précédents s'étaient-ils relâchés de la rigueur du droit public sur ce point, et Pilate était-il le premier qui eût réduit les Juifs à leur stricte compétence légale. C'est une tradition rapportée par le Talmud, que « quarante ans avant la destruction du temple (ainsi vers l'an 30 de notre ère), le droit de prononcer des sentences capitales fut ôté à Israël » (*Cant.* 24, 2). Ainsi s'explique la démarche des Juifs (v. 1), qui conduisent Jésus devant Pilate. Les autres motifs par lesquels on a cherché à l'expliquer, tels que le désir de faire peser sur Pilate seul la responsabilité de cette mort (Mosheim), ou celui de faire périr Jésus par le supplice romain et particulièrement cruel de la croix (Chrysostome), ou enfin celui de ne pas violer le repos de la fête (Augustin), ont été réfutés par Langen (p. 246-251). — On ne peut décider sûrement si Pilate résidait en ce moment dans le palais d'Hérode-le-Grand, sur la colline de Sion, ou dans la citadelle Antonia, au nord-ouest du temple. La tradition fait partir la *Voie douloureuse* de cette dernière localité. Le grief énoncé v. 2 par les Juifs ne fut pas le point de départ réel de cette longue négociation. Jean seul nous en a conservé le commencement véritable

[1] V. 1. Tous les Mjj. : ηγαγον au lieu d'ηγαγεν (T. R.). — V. 2. 10 Mjj. 60 Mnn. Syr. It. Vg. ajoutent ημων après εθνος. — ℵ B L T Syr. It^plerique Vg. ajoutent και devant λεγοντα. — V. 5. ℵ B L T Syr. ajoutent και devant αρξαμενος.

(XVIII, 29-32). Les Juifs commencèrent fort habilement par tenter d'obtenir de Pilate l'exécution de la sentence sans l'avoir soumise à sa confirmation. Celui-ci, plus fin qu'eux, et profitant avec empressement de cette tournure qu'ils donnaient au procès, leur déclara qu'il consentait avec plaisir à ne point intervenir dans cette affaire, et qu'il leur abandonnait Jésus, bien entendu, dans les limites de leur compétence (l'application des peines purement juives, l'excommunication synagogale, la flagellation, etc.). Mais cela ne faisait pas le compte des Juifs, qui voulaient à tout prix la mort de Jésus. Ils durent donc abandonner cette position hautaine qu'ils avaient essayé de prendre, et soumettre leur sentence à l'appréciation de Pilate.

Ici commence la seconde manœuvre, l'accusation politique (Luc v. 2; comp. les trois autres récits qui sont parallèles). Ce grief était un mensonge insigne; car Jésus avait résolu affirmativement la question de savoir s'il fallait payer le tribut à César, et il s'était abstenu avec soin de tout ce qui pouvait amener un soulèvement de la part du peuple. L'apparence de vérité qui doit se trouver dans toute accusation, était uniquement dans ces derniers mots: *Il s'est fait le Christ*, titre qu'ils expliquent méchamment par celui de *roi*. Ils commencent par donner au titre de Christ, dans la bouche de Jésus, une couleur politique. De là ils concluent qu'il *a dû* interdire le paiement du tribut. S'il ne l'a pas fait réellement, logiquement il aurait dû le faire. Donc c'est comme s'il l'avait fait; le crime lui est justement imputable. Cette traduction du titre de *Christ* en celui de *roi*, devant Pilate, est particulièrement remarquable si on la compare à la transformation de ce même titre en celui de *Fils de Dieu*, devant le Sanhédrin. Par l'une il s'agissait de motiver l'accusation de *rébellion*, comme par l'autre celle de *blasphème*. Il y a de la souplesse dans cette haine.

— Les quatre récits se rencontrent dans la question que Pilate adresse à Jésus. Nous savons par Jean que Jésus était dans le prétoire, tandis que les Juifs stationnaient sur la place; Pilate allait d'eux à lui et de lui à eux. La brève réponse de Jésus: *Tu le dis*, étonne. Mais il résulte de Jean que ce mot-là n'est que le résumé d'un entretien assez long entre Jésus et Pilate, entretien que n'avait pas conservé la tradition orale. Pilate était assez intelligent pour savoir ce qu'il devait penser de ce zèle subit que manifestait le Sanhédrin pour la domination romaine en Palestine, et l'entretien qu'il eut avec Jésus sur ce premier chef d'accusation (Jean XVIII, 33-38), acheva de le convaincre qu'il n'avait pas à faire à un rival de César. Il déclare donc aux Juifs que leur accusation n'est pas fondée. Mais ceux-ci insistent (v. 5) et avancent en preuve l'espèce de mouvement populaire dont la Galilée a été le point de départ (ἀρξάμενος) et qui tout récemment s'est propagé jusqu'aux portes de Jérusalem (ἕως ὧδε); allusion aux jours des Rameaux. C'est à la mention de ce nouveau grief que peuvent s'appliquer Matth. XXVII, 12 et Marc XV, 3-4, où est indiqué un redoublement d'accusations auxquelles Jésus ne répondit plus que par le silence. Luc déclare aussi v. 5 *qu'ils insistaient plus fortement*. Un second expédient se présente alors à l'esprit de Pilate : le renvoi de toute l'affaire à Hérode, souverain de la Galilée (v. 6-12).

V. 6-12 [1]. Luc seul raconte ce trait remarquable. L'habile Romain atteignait par cette démarche deux buts à la fois. D'abord il se débarrassait de cette affaire qui lui

[1] V. 6. ℵ B L T omettent Γαλιλαιαν avant επερωτησεν. — V. 8. B D L T: εξ ικανων χρονων au lieu de εξ ικανου (T. R., byz.) ou εξ ικανου χρονου (4 Mjj. Syr. Itplerique). — 8 Mjj. quelques Mnn. Syrcur omettent πολλα après ακουειν. — V. 11. ℵ B L T omettent αυτον après περιβαλων. — ℵ* L R: επεμψεν au lieu d'ανεπεμψεν. — V. 12. ℵ B L T: αυτους au lieu de εαυτους.

pesait; puis il faisait le premier pas pour se réconcilier avec Hérode (v. 12). La cause de leur rupture avait été probablement un conflit d'autorité. Le meilleur moyen de renouer avec lui n'était-il pas dans ce cas de lui concéder une compétence dans la ville même de Jérusalem? Hérode se trouvait, comme Pilate, dans la capitale à cause de la fête. Il habitait d'ordinaire l'ancien château des rois asmonéens, sur la colline de Sion. Jésus était pour lui ce qu'est pour une cour blasée un prestidigitateur habile : un objet de curiosité. Mais Jésus ne se prêta point à ce rôle ; il n'eut ni paroles, ni miracles, pour un homme ainsi disposé, dans lequel il contemplait d'ailleurs avec horreur le meurtrier de Jean-Baptiste. Devant cet être, composé monstrueux de sanglante légèreté et de sombre superstition, il se renferma dans un silence que les accusations mêmes du Sanhédrin (v. 10) ne purent le porter à rompre. Hérode, blessé et humilié, se vengea de cette conduite par le mépris. L'expression de *vêtement brillant* (v. 11) désigne non un habit de pourpre, mais un manteau de couleur blanche, tel que celui que portaient les rois juifs et les grands romains dans les occasions solennelles [1]. Nous ne saurions voir ici, avec Riggenbach, une allusion dérisoire à la robe blanche du grand-prêtre. C'était une parodie des prétentions royales de Jésus, mais en même temps une déclaration indirecte de son innocence, du moins au point de vue politique. — Les στρατεύματα, *soldats* d'Hérode, ne peuvent être que ses satellites, sa garde du corps, à laquelle il était permis de l'accompagner dans la capitale.

V. 13-19 [2]. Ce moyen n'ayant pas réussi, Pilate se voit

[1] Langen, p. 270, note (Josèphe, *Bell. jud.* II, 1, 1; Tacite, *Hist.* II, 89).

[2] V. 14. ℵ A L Λ quelques Mnn. omettent κατ' devant αυτου. — V. 15. ℵ B K L M T Π plusieurs Mnn. : ανεπεμψεν γαρ αυτον προς ημας, au lieu

réduit à chercher un autre expédient. Il s'en présente deux à son esprit, d'abord l'offre de châtier, c'est-à-dire de faire fouetter Jésus, puis la proposition de le relâcher comme malfaiteur amnistié, selon l'usage de la fête. La peine de la flagellation faisait proprement partie du supplice du crucifiement; elle en était le préliminaire obligé. Jérôme dit (*in Matth.* XXVII): *Sciendum est Pilatum romanis legibus ministrasse, quibus sancitum erat ut qui crucifigeretur, prius flagellis verberetur* (Langen, p. 281). Cette peine préalable était souvent mortelle [1]. Dans cette circonstance Pilate l'offrait aux Juifs comme une compensation du crucifiement, non comme le premier acte de ce supplice. Il espérait qu'à cette vue les plus modérés seraient satisfaits, et que le dernier acte ne serait pas exigé de lui. Mais pour assurer l'effet de ce moyen, il le combine avec l'autre. Le moment était venu de relâcher un prisonnier d'Etat, comme cela avait lieu à cette fête. Il compte sur les nombreux adhérents de Jésus qui l'avaient acclamé le jour des Rameaux et dont la voix se fera jour malgré les chefs pour le redemander.

Au v. 15, Tischendorf donne la préférence à la leçon alex.: « Car il l'a renvoyé vers nous, » au lieu de: « Car je vous ai envoyés vers lui. » Mais cette leçon est provenue de la complète inintelligence de la phrase suivante. On traduisait: « Et voici, on ne lui a rien fait (chez Hérode) qui montre qu'il ait été jugé digne de mort; » tandis que l'expression grecque signifie, d'après une construction bien con-

de ανεπεμψα γαρ υμας προς αυτον, que lit T. R. avec 12 Mjj. la plupart des Mnn. It^{plerique} Vg. et Syr. (qui substitue αυτον à υμας). — V. 17. A B K L T Π a fuld. sah. omettent ce verset. D Syr^{cur} le placent après v. 19. — V. 18. ℵ B L T 2 Mnn.: ανεκραγον au lieu d'ανεκραξαν. — V. 19. B L T: βληθεις au lieu de βεβλημενος. — ℵ B L T X: εν τη φυλακη au lieu de εις φυλακην.

[1] Cicéron, *in Flaccum*, § 10.

nue : « Et voici, il s'est trouvé n'avoir rien fait (lui, Jésus) qui fût digne de mort [dans la conviction d'Hérode aussi bien que dans la mienne.] » La leçon reçue est donc incontestablement la vraie. — Pilate déclare hautement que le résultat de toute cette série d'enquêtes a été la reconnaissance de l'innocence de Jésus. Mais pourquoi, dans ce cas, conclure, comme il le fait (*donc*, v. 16), en offrant de le faire fouetter pour le relâcher ensuite ? C'était déjà un déni de justice de renvoyer Jésus devant Hérode, après avoir reconnu son innocence ; c'en est un plus grand de décréter contre lui, sans aucune raison alléguée, la peine de la flagellation. Cette première concession trahit sa faiblesse et le livre d'avance à ses adversaires plus décidés que lui. — Si le v. 17 est authentique et s'il faut le placer ici (voir la note critique), la liaison la plus naturelle entre v. 16 et 17 est celle-ci : « Je le relâcherai ; car je suis même obligé de vous relâcher un prisonnier. » Pilate se donne l'air de ne pas douter que lorsque la libération d'un prisonnier sera offerte au peuple, il ne redemande Jésus. Que si l'on retranche ce verset comme inauthentique, il faut reconnaître déjà dans le ἀπολύσω, *je relâcherai*, v. 16, une allusion positive à l'usage de relâcher un prisonnier. Au v. 18, les Juifs, comprenant à l'instant l'idée de Pilate, lui répondraient en se plaçant à son point de vue. Mais cette explication est un peu forcée, et l'omission du v. 17 peut être provenue, chez les alex., de la confusion des deux AN... qui commencent les deux v. 17 et 18. — Chez Jean, Pilate offre directement au peuple, en lui rappelant cette coutume, la délivrance de Jésus. Ce fut probablement le vrai cours des choses. Dans Matthieu, il pose l'alternative entre Jésus et Barabbas, ce qui est moins naturel. Dans Marc, c'est le peuple qui, interrompant la délibération relative à Jésus, réclame tout à coup la libération d'un prisonnier,

ce qui est moins naturel encore. — On ignore l'origine de la coutume ici mentionnée. Il n'est guères probable qu'elle ait été introduite par les Romains. Langen en appelle avec raison contre cette supposition à cette expression de Pilate (Jean XVIII, 39) : « *Vous avez* une coutume. » Peut-être cet usage était-il un mémorial de la grande délivrance nationale, de la sortie d'Egypte, que l'on célébrait à la fête de Pâques. Les Romains, qui se plaisaient à respecter les usages des peuples vaincus, s'étaient accommodés à cette coutume.

Mais avant que Pilate eût exécuté la flagellation, le peuple avait déjà fait son choix. Ce choix du peuple est présenté, v. 18, comme unanime et spontané (παμπληθεί), tandis que Matthieu et Marc, plus précis sur ce point, l'attribuent à la pression exercée par les chefs et par leurs suppôts; ce qui est conforme à Jean XIX, 6. — Marc et Luc caractérisent Barabbas comme un homme qui s'était rendu coupable de meurtre dans une émeute; c'était donc un représentant de ce même esprit révolutionnaire dont le Sanhédrin accusait Jésus. Livrer Jésus à la croix et redemander Barabbas, c'était faire d'un même coup deux actes significatifs. C'était répudier l'esprit de soumission et de foi qui avait signalé toute l'œuvre de Jésus et qui eût pu sauver le peuple. C'était en même temps lâcher les rênes à l'esprit de révolte qui devait le mener à sa ruine. — Le nom de *Barabbas* vient de בר et de אבא (*fils du père*). Ce nom signifie, d'après la plupart, *fils d'Abba*, de Dieu. Keim entend fils du rabbin, en tant que *père* spirituel. Le nom de *Jésus,* que donnent en outre à cet homme 4 minuscules dans Matth., et qui se trouvait, au rapport des Pères, dans un assez grand nombre de Mss., a probablement été ajouté au nom de Barabbas, dans le désir de rendre plus frappant le parallélisme des deux personnages.

La libération de Barabbas étant un acte juridique, Pilate, pour l'accomplir, dut monter sur son tribunal. Ce fut probablement en ce moment que lui fut transmis le message de sa femme, dont parle Matthieu (v. 19: « *Comme il était assis sur son tribunal* »).

V. 20-25 [1]. Cette manœuvre ayant échoué, Pilate revient à l'expédient sur lequel il compte le plus; il veut essayer d'assouvir la haine des plus acharnés et d'émouvoir la pitié de ceux qui sont encore susceptibles de ce sentiment, par un commencement de supplice. Le vrai contenu du discours annoncé par le προσεφώνησε, *il leur parla de nouveau*, v. 20, n'est exprimé qu'à la fin du v. 23: « *L'ayant fait fouetter, je le relâcherai.* » Mais Pilate est interrompu, avant d'avoir énoncé toute sa pensée, par les cris des Juifs, v. 21; sa réponse, v. 22, respire l'indignation. Par le τρίτον, *pour la troisième fois,* il fait allusion à ses deux déclarations antérieures, v. 4 et v. 14. 15. Γάρ porte sur l'idée de crucifixion, v. 21: « Le crucifier? *Car il a fait... quel mal?* » Mais cette indignation de Pilate n'est pas exemple de lâcheté. Pourquoi faire fouetter celui qu'il reconnaît innocent? Cette première faiblesse est appréciée et aussitôt exploitée par les Juifs. C'est ici que doit se placer, dans le récit de Luc, la flagellation. Jean, qui nous a laissé de cette scène le récit le plus saisissant, la place précisément en ce moment. D'après Matthieu et Marc, la flagellation n'aurait eu lieu qu'après le prononcé de la sentence, conformément à l'usage, et comme préambule de crucifiement. — Le v. 23 est le résumé de toute une série de négociations dont Jean seul

[1] V. 20. 6 Mjj. 2 Mnn. Vss.: δε au lieu de ουν. — ℵ B L T 2 Mnn. ajoutent αυτοις après προσεφωνησεν. — V. 21. ℵ B D F^a Or.: σταυρου, σταυρου, au lieu de σταυρωσον, σταυρωσον. — V. 23. ℵ B L 130 Mnn. $It^{plerique}$ omettent και των αρχιερεων après αυτων. — V. 25. 16 Mjj. beaucoup de Mnn. omettent αυτοις après απελυσεν δε.

nous a conservé les phases variées (XIX, 1-12). Jésus, couvert de sang, paraît devant le peuple. Mais les chefs et leurs gens parviennent à étouffer dans cette foule la voix de la pitié. Pilate, qui a compté sur l'effet de ce spectacle, est révolté de cet excès de dureté. Il les autorise à exécuter eux-mêmes la crucifixion, à leurs risques et périls; ils s'y refusent. Ils entendent que ce soit lui qui leur serve de bourreau. Pour l'obtenir, il leur reste encore deux moyens. Changeant tout à coup de tactique, ils réclament la mort de Jésus, comme blasphémateur : « *Il s'est fait Fils de Dieu.* » Mais à l'ouïe de cette accusation, Pilate se montre encore beaucoup moins disposé à condamner Jésus, dont la personne lui inspirait déjà auparavant une crainte mystérieuse. Les Juifs se décident alors à employer l'arme qu'ils avaient réservée pour la dernière, probablement comme la plus ignoble à leurs propres yeux, celle de l'intimidation personnelle. Ils le menacent de l'accuser auprès de l'empereur comme ayant pris un rebelle sous sa protection. Pilate sait combien Tibère sera prompt à accueillir un pareil grief. A l'ouïe de cette menace, il comprend à l'instant que, s'il veut sauver sa place et sa vie, il ne lui reste plus qu'à céder. C'est à ce moment que se réunissent de nouveau les quatre récits. Pilate monte pour la seconde fois sur son tribunal, qui était dressé en un lieu élevé sur la place située devant le prétoire. Il se lave les mains (Matth.), et, récusant de nouveau toute participation au meurtre judiciaire qui va se commettre, il livre Jésus à ses ennemis.

Le v. 25 de Luc est le seul passage de cette narration où l'impression de l'historien perce à travers l'objectivité du récit. Les détails *répétés* ici (v. 19) sur le caractère de Barabbas font ressortir tout ce que le choix d'Israël a eu d'odieux et les mots: *il le livra à leur volonté*, toute la

lâcheté du juge qui renonce ainsi à son rôle de protecteur de l'innocence. Matthieu et Marc placent ici les mauvais traitements que Jésus eut à subir de la part des soldats romains; c'est la scène racontée Jean XIX, 1-3, et qui doit se placer avant la flagellation. Elle eut pour théâtre, selon Marc, la cour intérieure du prétoire; ce qui s'accorde avec Jean. C'était moins le persiflage de Jésus lui-même que celui du Messie juif en sa personne.

III. — *Le supplice de Jésus:* XXIII, 26-46.

Jean indique, comme le moment où Pilate prononça la condamnation, la *sixième heure;* Marc, comme celle où Jésus fut crucifié, la *troisième.* D'après la manière ordinaire de compter les heures chez les anciens (à partir de 6 heures du matin), ce serait midi chez le premier, 9 heures du matin chez le second. La contradiction paraît flagrante : Jésus *jugé* à midi d'après Jean et *crucifié* à 9 heures selon Marc! Langen appuie par de nouveaux arguments un essai de conciliation souvent présenté : Jean compterait les heures comme nous, c'est-à-dire à partir de minuit. La sixième heure serait donc, chez lui, 6 heures du matin, ce qui s'accorderait un peu mieux avec la date de Marc; l'intervalle entre 6 et 9 heures aurait été employé aux préparatifs du supplice [1]. — Mais est-il probable que Jean ait adopté une manière de compter différente de celle qui était généralement en usage, et cela sans en avertir de

[1] Langen s'appuie sur trois passages, l'un de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien (II, 70), le second des *Lettres* de Pline le Jeune (III, 5), le troisième des *Actes* du martyre de Polycarpe (c. 7), prouvant qu'au commencement de l'ère chrétienne, on connaissait déjà notre manière de compter actuelle (à partir de minuit et de midi). Le troisième passage a en effet une très-grande force; et il est d'autant plus important qu'il provient de la contrée même où écrivait Jean.

quelque manière ses lecteurs [1]? Nous penchons plutôt à admettre, avec Lange, dans sa *Vie de Jésus,* que Marc a daté le commencement du supplice du moment de la flagellation, qui en était légalement le premier acte. Marc a suivi en cela une opinion qui résultait tout naturellement du sens dans lequel était ordinairement pratiquée la flagellation. C'est Jean qui, par la connaissance plus approfondie de tout le cours du procès, a remis cette partie du supplice de Jésus à son vrai moment et dans son vrai jour. La flagellation, dans la pensée de Pilate, a été non le préambule du supplice, mais bien plutôt un moyen de le prévenir. C'est ainsi que Marc se trouve avoir antidaté le supplice de tout l'intervalle qui a séparé la scène de *l'Ecce homo* du prononcé de la sentence et de son exécution. — Il est absolument impossible de supposer que toute la négociation si longue et si compliquée entre les Juifs et Pilate se soit passée entre la dernière séance du Sanhédrin (qui avait eu lieu *lorsqu'il faisait déjà jour,* Luc XXII, 66) et six heures du matin. Voir mon *Comment. sur Jean,* II, p. 606 et 607.

Le supplice de la croix était en usage chez plusieurs peuples anciens (Perses, Assyriens, Egyptiens, Indiens, Scythes, Grecs). Chez les Romains, on ne l'appliquait

[1] Nous devons à M. André Cherbuliez, de Genève, et à M. de Rougemont qui nous l'a communiqué, un renseignement intéressant sur cette question, tiré des *Discours sacrés* d'Aelius Aristide, sophiste grec du IIe siècle, contemporain de Polycarpe, avec lequel il a pu se rencontrer dans les rues de Smyrne. Au Ier livre, le Dieu lui ordonne en songe de prendre un bain froid; c'est l'hiver; et il choisit comme l'heure la plus convenable la sixième; assurément parce que c'est la plus chaude. Puis, s'adressant à son ami Bassus, qui le fait attendre, il lui dit en lui montrant les colonnes : « Vois-tu? l'ombre tourne déjà. » Il n'est donc pas douteux que la 6e heure ne désigne chez lui midi et non 6 heures du matin ou du soir.

qu'aux esclaves (*servile supplicium*, Horace) et aux plus grands criminels (assassins, brigands, rebelles). C'est Constantin qui l'a aboli. La flagellation avait lieu soit avant le départ, soit sur le chemin du supplice (Liv. XXXIII, 36). D'après Plutarque [1], chaque malfaiteur portait sa propre croix. On portait devant lui ou on lui pendait au cou une plaque blanche, où était indiqué son crime (*titulus*, σανίς, αἰτία). Le supplice avait lieu, dans la règle, en dehors des endroits habités [2], près d'un chemin, afin que le plus grand nombre de personnes possible pût en être témoin. Le Talmud de Jérusalem rapporte qu'avant le crucifiement on offrait au supplicié une boisson étourdissante, que des personnes compatissantes, en général des dames de Jérusalem faisaient préparer à leurs frais [3]. La croix se composait de deux pièces, l'une perpendiculaire (*staticulum*), l'autre horizontale (*antenna*). A la première était fixée, vers le milieu, une cheville en bois ou en corne (πῆμα [4], *sedile*), sur laquelle le supplicié reposait comme à cheval [5]. Autrement, le poids du corps eût bientôt amené le déchirement des mains et déterminé sa chute. On commençait d'ordinaire par dresser et affermir la croix (Cic. *Verr.* V, 66; Jos. *Bell. jud.* VII, 6, 4); puis, au moyen de cordes, on élevait le corps à la hauteur de *l'antenne*, et l'on clouait les mains. Il était rare que l'on clouât le condamné sur la croix encore couchée, pour la relever ensuite. — La croix ne paraît pas avoir été très-haute. Langen pense qu'elle avait deux hauteurs d'homme; c'est le maximum; et il est probable

[1] *De serâ Numinis vindictâ*, c. 9.

[2] Plaute, *Miles gloriosus*, II, 4, 6: *extra portam.*

[3] *Bab. Sanh.* f. 43, 1: « Un grain d'encens dans une coupe de vin; *ut turbaretur egus intellectus.* »

[4] Ir. *Adv. Hær.* II, 42.

[5] Justin Martyr, *Dial.* 91: ἐφ' ᾧ ἐποιχοῦνται οἱ σταυρώμενοι. Irénée, *Adv. Hær.* II, 42. Tertullien, *Cont. Marc.* III, 18.

qu'en général elle était moins haute. Le bâton d'hysope avec lequel on tendit l'éponge à Jésus ne pouvait avoir plus de deux à trois pieds de longueur. Quant aux pieds, Paulus, Lücke, Winer et d'autres ont plus ou moins positivement nié qu'ils fussent cloués. On s'appuie sur Jean XX, 25. Mais n'y aurait-il pas eu pédanterie singulière, de la part de Thomas, à parler ici des trous *des pieds?* Il énumère les plaies qui sont immédiatement à la portée de sa main. Il en est de même de Jésus parlant à Thomas, v. 27. Puis, on allègue le fait que l'impératrice Hélène, après avoir retrouvé la vraie croix, envoya à son fils les clous qui avaient été fichés dans les *mains* du Christ [1]. Mais il n'est pas dit qu'elle lui envoya tout ce qu'elle avait trouvé. Le contraire ressort plutôt de l'ensemble du récit (voir Meyer, ad Matth. XXVII, 35). Hug, Meyer, Langen ont mis hors de doute, par une série de citations de Xénophon, Plaute, Lucien, Justin, Tertullien, etc., que l'usage était de clouer aussi les pieds; et Luc XXIV, 39 (écrit sans le moindre rapport à la prophétie du Ps. XXII) ne permet pas de douter que cet usage n'ait été suivi à l'égard de Jésus. Car comment ses pieds eussent-ils pu servir de preuve de son identité (ὅτι αὐτὸς ἐγώ) autrement que par le moyen des plaies dont ils portaient la cicatrice? — La planchette (*suppedaneum*) sur laquelle les représentations du crucifiement font ordinairement reposer les pieds du Seigneur, est une invention postérieure rendue en quelque sorte nécessaire par la suppression du *sedile* dans ces tableaux. Les pieds étaient cloués soit l'un sur l'autre au moyen d'un clou unique, ce qui expliquerait l'épithète de τρίσηλος, *à trois clous,* donnée à la croix par Nonnus, dans sa paraphrase en vers de l'évangile de Jean (IVe siècle); soit l'un à côté de l'autre, ce qui exigeait en tout

[1] Socrate, *Hist. eccl.* I, 17.

dans la règle quatre clous, ce que paraît dire Plaute [1], mais pouvait aussi s'exécuter au moyen de trois, si l'on suppose l'emploi d'un clou en forme de fer à cheval et à deux pointes. La plante des pieds était-elle appuyée au bois au moyen d'une forte inflexion des genoux, ou bien la jambe était-elle dans toute sa longueur appuyée à la croix de sorte que les pieds conservaient la position naturelle? Probablement ces détails variaient selon le caprice de l'exécuteur. — Les crucifiés vivaient ordinairement une douzaine d'heures, quelquefois même jusqu'au second et au troisième jour. La fièvre, qui se déclarait bientôt, amenait une soif ardente. L'inflammation croissante des plaies du dos, des mains et des pieds ; la congestion du sang à la tête, aux poumons et au cœur; le gonflement de toutes les veines, une oppression inexprimable, des douleurs de tête atroces; la rigidité des membres, causée par la position forcée du corps : tout se réunissait pour faire de ce supplice, selon l'expression de Cicéron (*in Verr.* V, 64), *crudelissimum teterrimumque supplicium*.

Dès le commencement, Jésus avait prévu que ce serait là l'issue de sa vie. Il l'avait annoncé à Nicodème (Jean III, 14), aux Juifs (XII, 32) et plusieurs fois à ses disciples. C'était cette prévision qui l'avait mis en agonie à Gethsémané. Aucun genre de mort n'était fait pour frapper aussi vivement l'imagination. Par cette raison même aucun autre n'était aussi propre que celui-là, à réaliser le but que Dieu se proposait dans la mort de Christ. Il s'agissait, comme dit saint Paul (Rom. III), de donner au monde pécheur une complète démonstration (ἔνδειξις) de la justice de Dieu (v. 25. 26). Par son atrocité, ce genre de mort répond à tout l'odieux du péché ; par sa longueur, il laisse au sup-

[1] Mostell. 2. 1, 13.

plicié le temps de reconnaître en plein le droit de Dieu; son caractère dramatique, enfin, en fait pour la conscience du spectateur un ineffaçable tableau. — Entre tant de supplices connus, c'est la croix qui *devait être* celui de l'agneau de Dieu.

Nous divisons ce morceau en trois parties : le chemin de la croix (v. 26-32); la crucifixion (v. 33-38); le temps passé sur la croix (39-46).

1° V. 26-32 [1]. Le supplice devait avoir lieu hors de la ville (Lév. XXIV, 14); c'était le type de l'exclusion de la société humaine (Hébr. XIII). Jean XIX, 17 nous apprend que Jésus sortit de la ville portant lui-même sa croix, selon l'usage (Matth. X, 38). Mais nous ignorons le motif qui engagea les soldats romains chargés de l'exécution à requérir bientôt pour cet office Simon de Cyrène. Jésus succomba-t-il sous le fardeau, ou Simon témoigna-t-il un peu trop hautement sa sympathie pour lui, ou n'y eut-il ici qu'un de ces abus de la force militaire, comme on se les permet vis-à-vis d'un étranger? Nous l'ignorons. *Cyrène*, capitale de la Lybie, avait une nombreuse population juive, dont bien des membres venaient s'établir à Jérusalem (Act. VI, 9). Il est naturel de conclure de ces mots : *revenant des champs*, qu'il rentrait en ville, après son travail. Ce n'était donc pas un jour férié. Langen répond, il est vrai, qu'il pouvait avoir fait une simple promenade! Marc XV, 21 prouve que ce fait devint un trait d'union entre Simon et le Sauveur, et que cet homme entra bientôt dans l'Eglise avec sa famille. Il alla plus tard s'établir à Rome avec sa femme et ses deux fils (Rom. XVI, 13).

[1] V. 26. ℵ B C D L X quelques Mnn. : Σιμωνα τινα κυρηναιον ερχομενον au lieu de Σιμωνος τινος κυρηναιου ερχομενου. — V. 27. A B C D L X quelques Mnn. omettent και après αι. ℵ omet αι και. — V. 29. ℵ B C L : εθρεψαν, D : εξεθρεψαν, au lieu d'εθηλασαν. — V. 31. D K Λ plusieurs Mnn. It^{plerique} Vg. : γενησεται au lieu de γενηται.

Les v. 27-32 sont particuliers à Luc. Au v. 27, nous voyons le sentiment populaire éclater par la bouche des femmes, non, comme le pense M. de Pressensé, de celles qui avaient accompagné Jésus depuis la Galilée, mais des habitantes mêmes de Jérusalem. — Les paroles de Jésus témoignent de son complet oubli de lui-même; elles renferment une allusion à Os. X, 8. Le sens du v. 31 paraît être celui qu'indique Bleek : le bois vert, c'est Jésus, conduit à la mort comme rebelle malgré sa soumission constante à l'autorité païenne; le bois sec, c'est le peuple juif, qui, par son esprit de révolte, attirera à bien plus forte raison sur lui le fer des Romains. Autant il est contre nature que Jésus meure comme rebelle, autant il est dans la nature des choses qu'Israël périsse comme tel. Jésus fait donc sentir ici au peuple le mensonge qui a présidé à sa condamnation et la manière dont Dieu en tirera vengeance. Sans doute, à l'arrière-plan du jugement humain frappant la nation, se trouve, comme dans toutes les paroles semblables (comp. Luc III, 9, etc.), le jugement divin réservé à chaque individu. Ce dernier rapport est exigé par la liaison des v. 30 et 31 [1]. L'image du bois vert et du bois sec est empruntée à Ez. XXI, 3-8. — Les deux malfaiteurs étaient probablement des compagnons de Barabbas. Ce surcroît d'infamie pour Jésus était dû peut-être à la haine des chefs. Dieu a tiré de là la gloire de son Fils.

2° V. 33-38 [2]. Le lieu où Jésus fut crucifié est-il celui

[1] Le philologue hollandais Peerlkaamp (dans son *Taciti Agricola*, Leyde 1864) pense qu'il faut transporter ce v. 31 après le v. 27 : « Et elles le pleuraient disant : Si ces choses, etc. » Mais rien dans le texte n'exige cette transposition arbitraire.

[2] V. 33. 5 Mjj. 5 Mnn. Syr. It. Vg. : ηλθον au lieu d'απηλθον. — V. 34. ℵ[a] B D 2 Mnn. It[aliq.] omettent les mots ο δε Ιησους ... ποιουσιν. Ces mots se trouvent dans 20 Mjj. la plupart des Mnn. Syr. It[plerique] Ir. Hom. Clement. Acta Pilati, etc. — A X plusieurs Mnn. It[aliq.] Vg. :

que l'on montre actuellement comme tel dans l'enceinte de l'église du Saint-Sépulcre? La question ne paraît pas décidée encore. Lors même que ce lieu est aujourd'hui dans l'enceinte de la ville, il pourrait n'y avoir pas été renfermé alors. — Le nom de *lieu du crâne* (crâne, en hébreu גלגלת, en araméen גלגלתא [1], de גלל, *rouler*) ne vient point des crânes des condamnés qui seraient restés là gisant; il faudrait le pluriel: le lieu *des crânes;* d'ailleurs l'on n'eût pas laissé là des ossements non ensevelis. Ce nom est dû plutôt à la forme arrondie et dénudée de la colline. — Matthieu et Marc rapportent ici que Jésus refusa la boisson étourdissante qui lui fut offerte. D'après Marc, c'était du vin aromatisé; d'après Matthieu, du vinaigre mêlé de fiel [2].

Des sept paroles que Jésus a prononcées sur la croix, les trois premières se rapportent aux personnes qui l'entourent, ses ennemis, son compagnon de supplice et ceux qu'il aime le plus tendrement, sa mère et son ami; elles sont comme son testament. Les trois suivantes; « *Mon Dieu, mon Dieu...; j'ai soif; tout est accompli,* » se rapportent à ses souffrances et à l'œuvre qui s'y consomme; les deux premières, aux angoisses de son âme et de son corps; la troisième, au fruit obtenu par ce complet sacrifice. Enfin la

κληρους au lieu de κληρον (qui paraît tiré des parallèles des LXX). — V. 35. 7 Mjj. 6 Mnn. Vss. omettent συν αυτοις après οι αρχοντες. — V. 36. ℵBL: ενεπαιξαν au lieu d'ενεπαιξον. — ℵABCL omettent και devant οξος. — V. 38. ℵBL omettent γεγραμμενη. — ℵ^{ca}BCL Syr^{cur} omettent les mots γραμμασιν ελληνικοις και ρωμαικοις και εβραικοις (tirés de Jean).

[1] C'est de ce mot qu'on fait en général venir le nom de Golgotha (Matth., Marc, Jean). Kraft (*Topogr. Jerus.*, p. 158) a proposé récemment une autre étymologie: גל, *colline*, et גוע, *mort* (comp. l'endroit nommé Jér. XXXI, 39).

[2] Les naturalistes anciens, Dioscoride, Galénus attribuent une influence étourdissante à l'encens et à la myrrhe (Langen, p. 302).

septième et dernière : « *Père, je remets...,* » est le cri de la parfaite confiance au sein de la suprême défaillance. Trois d'entre ces sept paroles, toutes trois paroles de grâce et de foi, sont rapportées par Luc et par lui exclusivement.

La prière du v. 34 manque dans quelques Mss. Cette omission est probablement le résultat d'un accident. Car les anciennes traductions garantissent, avec la grande majorité des Mss., l'authenticité de cette parole ; et le recours du brigand à la grâce de Jésus, quelques instants plus tard, ne peut guères s'expliquer que par l'impression qu'il avait éprouvée à l'ouïe de cette invocation filiale. — Les personnes, objets de cette prière, ne peuvent être les soldats romains, qui ne font qu'exécuter aveuglément les ordres qu'ils ont reçus; ce sont certainement les Juifs, qui, en rejetant et mettant à mort leur Messie, se frappent eux-mêmes du coup mortel (Jean II, 19). Il est donc littéralement vrai qu'en agissant ainsi, *ils ne savent ce qu'ils font.* La demande de Jésus a été exaucée par les quarante années de répit durant lesquelles Israël a pu entendre, avant de périr, la prédication apostolique. La colère de Dieu eût pu se déchaîner sur lui à l'instant même.

Le jet du sort sur les vêtements de Jésus (v. 34) appartient au même ordre de faits que les moqueries racontées v. 35 et suiv. Par cet acte, le supplicié devient le jouet de ses bourreaux. Les vêtements des *cruciarii* appartenaient, d'après la loi romaine, aux exécuteurs. Chaque croix était sans doute gardée par un détachement de quatre soldats, un τετράδιον (Act. XII, 4). Le pluriel κλήρους, *les sorts*, est tiré des parallèles. On tira deux fois au sort, d'abord pour la répartition des quatre parts à peu près égales formées des vêtements de Jésus (manteau, bonnet, ceinture, sandales), puis pour sa robe ou tunique, qui était trop pré-

cieuse pour entrer dans l'un des quatre lots. — Le mot θεωρεῖν, *contempler* (v. 35), ne paraît pas indiquer un sentiment malveillant; il fait plutôt contraste avec ce qui suit. Il faut retrancher du texte les mots σὺν αὐτοῖς, *avec eux*. Le sens du terme *l'élu de Dieu* est que le Christ est celui sur l'élection duquel repose celle du peuple tout entier. — Les moqueries des soldats s'appliquent à la royauté juive en elle-même, plus encore qu'à Jésus personnellement (Jean XIX, 5. 14. 15). On a souvent pensé que le vin, que les soldats offrent à Jésus, était celui qui avait été préparé pour eux-mêmes (ὄξος, un vin ordinaire). Mais l'éponge et le bâton d'hysope qui se trouvent là ne permettent pas de douter que l'on n'eût pensé au soulagement des suppliciés. C'était peut-être la même boisson qui leur avait été offerte au moment du crucifiement. Les soldats font semblant de traiter Jésus en roi, à qui on présente la coupe du festin. Aussi cet hommage dérisoire est-il mis en rapport avec l'inscription ironique (non à l'égard de Jésus, mais à l'égard du peuple), placée sur la croix (v. 38). C'est cette relation d'idées qu'exprime le ἦν δὲ καί, *il y avait aussi*. Par cette inscription humiliante pour les Juifs, Pilate se vengeait de l'avilissante contrainte qu'ils lui faisaient subir en le forçant à exécuter un innocent. La mention des trois langues est une interpolation tirée de Jean.

3° V. 39-46 [1]. Matthieu et Marc attribuent les mêmes moqueries aux *deux* brigands. Les partisans de l'harmonie à tout prix pensent qu'ils commencèrent tous deux par blasphémer et que plus tard l'un des deux rentra en lui-même. Dans tous les cas, il faudrait supposer que Matthieu

[1] V. 39. BL : ουχι, ℵ C Syr^{cur} It$^{aliq.}$: λεγων ουχι, au lieu de λεγων ει. — V. 40. ℵ B C L X : επιτιμων αυτω εφη au lieu de επετιμα αυτω λεγων. — V. 42. ℵ B C L : Ιησου (vocatif) au lieu de τω Ιησου. — ℵ B C D L M 3 Mnn. omettent κυριε. — B L It$^{aliq.}$: εις την βασιλειαν σου au lieu de

et Marc auraient ignoré ce changement de sentiment. Autrement, pourquoi ne l'auraient-ils pas mentionné? Mais n'est-il pas plus naturel d'admettre qu'ils groupent par catégories et qu'ils ignorent le fait spécial rapporté par Luc? Comment ce brigand avait-il été touché, convaincu? Sans doute il avait tout d'abord été frappé du contraste entre la sainteté qui rayonnait en Jésus et ses propres forfaits (v. 40 et 41). Puis la douceur avec laquelle Jésus se laissait conduire au supplice et surtout sa prière pour ses bourreaux avaient saisi sa conscience et son cœur. Le titre de *Père,* que Jésus donnait à Dieu au moment même où Dieu le traitait d'une manière si cruelle, lui avait révélé en lui un être qui vivait dans une relation intime avec Jéhovah, et fait pressentir sa divine grandeur. La foi au titre de Roi des Juifs, inscrit sur sa croix, n'était que la conséquence de telles impressions. Les mots οὐδὲ σύ, *ni toi non plus* (v. 40), qu'il adresse à son compagnon, font allusion à la différence de situation morale qu'il y a entre eux deux et les railleurs auxquels il s'associe : « Toi qui n'es pas seulement, comme eux, spectateur de ce supplice, mais qui le subis toi-même. » Ce n'est pas à celui qui va se trouver en face de la justice divine, qu'il convient de se conduire comme les profanes. Ὅτι, *parce que*, se rapporte à l'idée renfermée dans φοβῇ : « Toi du moins tu devrais craindre... ; *car*... » — La demande qu'il adresse à Jésus (v. 42) lui est inspirée par la foi à une miséricorde sans limites, dont le pressentiment s'est éveillé en lui à l'ouïe de la prière de Jésus pour

εν τη βασιλεια σου. — V. 44. BCL ajoutent ηδη devant ωσει. — V. 45. ℵBC²L : του ηλιου εκλιποντος, au lieu de και εσκοτισθη ο ηλιος que lisent avec T. R. 17 Mjj. la plupart des Mnn. Syr. It^{plerique}. — ℵBCL : εσχισθη δε au lieu de και εσχισθη. — V. 46. ℵABCKMPQUXΠ 20 Mnn. Just. Or. : παρατιθεμαι, au lieu de παραθησομαι que lit T. R. avec 8 Mjj. plusieurs Mnn. — ℵBCD : τουτο δε, au lieu de και ταυτα, que lit T. R. avec 12 Mjj., ou και τουτο que lisent KMPΠ 10 Mnn. It$^{aliq.}$

ses bourreaux. Il me paraît probable que l'omission du mot κύριε, *Seigneur*, chez les alex., provient de la faute du copiste qui reproduisait de mémoire la prière du brigand, et que la transformation du datif τῷ Ἰησοῦ en apostrophe (Ἰησοῦ) aura été l'effet de cette omission. Le cri touchant : *Souviens-toi de moi,* s'explique par cette communauté de souffrance qui lui semble établir désormais un lien indissoluble entre Jésus et lui. Jésus ne peut oublier celui qui a partagé son supplice. L'expression : *venir dans son règne*, ἐν τῇ βασιλείᾳ (non : *pour* son règne, εἰς τὴν βασιλείαν), désigne son retour messianiqne, avec un éclat divin et une majesté royale, un certain temps après sa mort. Il ne songe pas à la possibilité d'une résurrection du *corps* de Jésus. — Dans la réponse du Seigneur, le mot *aujourd'hui* est en tête, parce que Jésus veut opposer la proximité du bonheur promis à l'avenir éloigné auquel se rapporte la prière du brigand. *Aujourd'hui*, avant le coucher de ce soleil qui nous éclaire. Le terme de *paradis* paraît provenir d'un mot persan qui signifie *parc*. Il est employé, sous la forme פרדס (Eccl. II, 5 ; Cant. IV, 13), pour désigner un jardin royal. Sous la forme παράδεισος, il correspond dans les LXX au mot גן, *jardin* (Gen. II, 8 ; III, 1). Une fois que l'Eden terrestre est perdu, ce terme de *paradis* est appliqué à la portion de l'Hadès où sont recueillis les fidèles, et même, dans les derniers écrits du N. T., les épîtres et l'Apocalypse, à un séjour plus élevé encore, celui du Seigneur et des fidèles glorifiés, le troisième ciel, 2 Cor. XII, 4; Apoc. II, 7. C'est du paradis, comme partie de l'Hadès, qu'il s'agit ici.

Les signes extraordinaires qui ont accompagné la mort de Jésus (v. 44-45), l'obscurité, le déchirement du voile du temple et, d'après Matthieu, le tremblement de terre et l'ouverture de plusieurs tombeaux, s'expliquent par la relation profonde qui existe, d'un côté, entre Christ et l'hu-

manité, de l'autre, entre l'humanité et la nature. Christ est l'âme de l'humanité, comme l'humanité est l'âme du monde extérieur. Il n'est point nécessaire de prendre les mots : *sur toute la terre,* dans un sens absolu. Comp. XXI, 23, où l'expression, plus faible, il est vrai, ἐπὶ τῆς γῆς se rapporte évidemment à la Terre-Sainte seulement. Le phénomène dont il s'agit ici peut et doit s'être étendu jusqu'aux pays environnants. La cause de cette diminution de lumière ne peut avoir été une éclipse ; car ce phénomène est impossible au temps de la pleine lune. Il était peut-être en relation avec le tremblement de terre dont il fut accompagné. Ou bien il résultait d'une cause atmosphérique ou cosmique [1]. Cet affaiblissement de la lumière extérieure correspondait à l'obscurcissement moral qu'éprouvait le cœur de Jésus : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?* Ce moment, auquel fait allusion saint Paul (Gal. III, 13 : « *Il a été fait malédiction pour nous* »), était celui où on immolait dans le temple l'agneau pascal. — Il est difficile de se décider entre les deux leçons v. 45 : « Et le soleil

[1] Néander rappelle (*Leben Jesu*, p. 640) que Phlégon, auteur d'une chronique sous l'empereur Adrien, racontait que la 4e année de la 202e olympiade (785 U. C.) avait eu lieu une éclipse (?) de soleil plus grande que toutes les éclipses antérieures, et que la nuit était survenue en la 6e heure du jour, au point qu'on voyait les étoiles briller au ciel. Cette date est bien rapprochée de l'année probable de la mort de Jésus (783). — M. Liais, naturaliste connu, raconte que le 11 avril 1860, dans la province de Fernambouc, au milieu d'un ciel parfaitement pur, le soleil s'obscurcit subitement vers midi, à tel point que pendant quelques secondes on put le regarder. Le disque solaire paraissait entouré d'une couronne aux couleurs de l'arc-en-ciel, et tout près de lui, on vit briller une étoile qui ne pouvait être que Vénus. Le phénomène dura quelques minutes. M. Liais l'attribue à des nuages cosmiques flottant dans l'espace en dehors de notre atmosphère. Un phénomène semblable doit s'être produit dans les années 1106, 1208, 1547 et 1706 (*Revue germanique,* 1860).

s'obscurcit » (T. R.); « Et le soleil venant à manquer. » En tout cas, c'est ici la cause du phénomène rapporté v. 44, qui est mentionnée après coup. Luc omet le tremblement de terre ; il a eu d'autres sources. — Le déchirement du voile, mentionné par les trois syn., doit probablement être mis en rapport avec cette commotion physique. S'agit-il du voile qui était à l'entrée du Lieu saint ou de celui qui cachait le Lieu très-saint? Comme le second seul avait un sens typique et portait, à proprement parler, le nom de καταπέτασμα (Philon appelle l'autre κάλυμμα [1]), il est plus naturel de penser à ce dernier. L'idée que l'on trouve ordinairement dans ce fait symbolique, est celle-ci : Le chemin du trône de la grâce est désormais ouvert à tous. Mais Dieu n'a-t-il pas plutôt voulu montrer par là que dès ce moment ce temple n'est plus sa demeure? Comme le grand-prêtre déchirait sa robe en face d'un grand scandale, ainsi Dieu déchire le voile qui couvre le lieu où il se communique au peuple. C'est dire qu'il n'y a plus de Lieu très-saint, et, s'il n'y a plus de Lieu très-saint, il n'y a plus de Lieu saint, par conséquent plus de parvis, plus d'autel, plus de sacrifices valables. Le temple est profané, par conséquent aboli par Dieu même. L'efficacité du sacrifice a désormais passé à un autre sang, à un autre autel, à un autre sacerdoce. C'est là ce que Jésus avait annoncé aux Juifs sous cette forme : Tuez-moi, et vous aurez, par ce fait même, détruit le temple! — La tradition juive et chrétienne a conservé le souvenir d'événements analogues à celui-ci, qui doivent être arrivés à cette époque. Dans l'évangile judéo-chrétien cité par Jérôme (*in Matth.* XXVII, 51), il était raconté qu'au moment du tremblement de terre une grosse poutre, située au-dessus de la porte du temple, se rompit et se

[1] Néander, *Leben Jesu*, p. 640.

partagea. Le Talmud dit que 40 ans avant la ruine de Jérusalem, les portes du temple s'ouvrirent spontanément. Jochanan Ben Zacchai (יוחנן est חנן, *Anna,* avec le nom de *Jéhovah* comme préfixe) les censura et dit: Temple, pourquoi t'ouvres-tu de toi-même? Je vois par là que la fin est proche; car il est écrit (Zach. XI, 1): « Liban, ouvre tes portes et que le feu consume tes cèdres [1]. » — A l'époque de l'éclipse ci-dessus mentionnée, un grand tremblement de terre détruisit, en Bithynie, une partie de la ville de Nicée [2]. Cette catastrophe peut avoir été ressentie jusqu'en Palestine. — Ces phénomènes, qui sont placés par Luc avant le moment de la mort, le sont par Matthieu et Marc immédiatement après. Encore une preuve de la différence de ses sources.

Ici doivent se placer les deux paroles mentionnées par Jean: *J'ai soif*, et: *Tout est accompli.* On pourrait retrouver dans les mots: *Ayant crié à haute voix* (v. 46), cette parole: *Tout est accompli,* qui a précédé immédiatement le dernier soupir. Mais probablement ce partic. φωνήσας n'a pas d'autre contenu que le verbe εἶπε: « Ayant élevé fortement la voix, il dit. » Les mots: *Ayant crié à haute voix,* dans Matthieu et Marc, se rapportent plutôt à la dernière parole formulée par Jésus d'après Luc: *Père, je remets* ... Celle-ci exprime ce que Jean a décrit sous la forme d'un acte: *Il remit son esprit.* — La dernière parole est une citation du Ps. XXXI. Le futur παραθήσομαι, *je remettrai*, dans la leçon reçue, est probablement emprunté aux LXX. Le futur était naturel dans la bouche de David, qui était encore éloigné de la mort; il exprimait la manière dont il espérait pouvoir rendre un jour le dernier soupir. Mais le présent

[1] *Bab. Toma,* 39, 2.

[2] Voir *Leben Jesu* de Néander, p. 640.

convient seul à la position actuelle de Jésus. Au moment où il va perdre la conscience de lui-même et où la possession de son esprit lui échappe, il le confie à son Père comme un dépôt. L'expression *Père* montre que son âme a recouvré toute sa sérénité. Naguères il était aux prises avec la souveraineté et la sainteté divines (*mon Dieu, mon Dieu!*). Maintenant l'obscurité s'est dissipée; il a retrouvé sa lumière, la face de son Père. C'est le premier effet de l'accomplissement de la rédemption, le prélude glorieux de la résurrection.

Keim n'accepte comme historique aucune des sept paroles que Jésus doit avoir prononcées sur la croix. La prière pour ses bourreaux n'a de sens ni par rapport aux soldats païens qui n'étaient que d'aveugles instruments, ni par rapport aux Juifs auxquels il venait d'annoncer le jugement divin. D'ailleurs le silence convient bien mieux à Jésus qu'un héroïsme forcé et surhumain. Le trait du brigand se heurte à l'impossibilité que cet homme ait eu connaissance de l'innocence et du futur retour de Jésus, et que Jésus lui ait promis le paradis qui est entre les mains du Père. La parole adressée à Jean et à Marie n'est pas historique: car ces deux personnages n'ont point été au pied de la croix (synopt.), et Jean n'a jamais possédé de maison où recevoir Marie. La prière: *Mon Dieu, mon Dieu*, n'est qu'une importation du Ps. XXII dans le récit de la Passion; Jésus était trop original pour emprunter l'expression de ses sentiments à l'A. T. C'est ce qui ne permet pas non plus d'admettre l'authenticité de la dernière parole : *Père, je remets*, empruntée au Ps. XXXI. Le : *Tout est accompli*, dans Jean, n'est que l'expression sommaire de la dogmatique déjà mise par l'auteur dans la bouche de Jésus dans ses derniers discours. La vérité historique se réduit donc à deux cris de Jésus, l'un de douleur, que Jean a traduit, non sans raison, en : *J'ai soif*, et un cri suprême, celui de la mort. Ce silence de Jésus fait, selon Keim, la vraie grandeur de sa mort. — La prière de Jésus et sa menace ne sont pas plus contradictoires que la justice divine et l'intercession humaine. Il y a place dans l'histoire pour les effets de l'une et de l'autre.— Le vêtement prophétique dont Jésus enveloppe l'expression de sa pensée, n'ôte rien à l'originalité de celle-ci. Elle jaillit des profondeurs de son être

et se rencontre avec une expression qui lui est familière et qu'il emploie instinctivement. — Jean complète ici, comme dans tout le reste de son évangile, les synoptiques.— Nous croyons avoir montré la possibilité psychologique de la prière du brigand. — C'est faire trop d'honneur à l'Eglise primitive que de lui attribuer l'invention de pareilles paroles. Si elle eût inventé, elle ne l'eût pas fait d'une manière si chaste, si concise et si sainte; encore une fois, que l'on compare les apocryphes!

TROISIÈME CYCLE

XXIII, 47-56.

Clôture du récit de la Passion.

V. 47-49 [1]. Ces versets décrivent les effets immédiats de la mort du Seigneur sur le capitaine romain d'abord (v. 47), puis sur le peuple (v. 48), enfin sur les adhérents de Jésus (v. 49). — Marc dit du centurion: *Ayant vu.* Ces mots se rapportent chez lui au dernier cri de Jésus et au fait de sa mort. Chez Matthieu et Luc, cette même expression se rapporte à tous les événements qui venaient de se passer. — Luc rend la parole de ce païen sous la forme la plus simple: *Cet homme était juste,* c'est-à-dire: Ce n'était pas un malfaiteur, comme on l'a cru. Mais cet hommage en impliquait un autre; car, Jésus s'étant donné pour le Fils de Dieu, s'il était un homme juste, il devait être plus que cela. C'est ce qu'exprime l'exclamation du centurion chez Matthieu et Marc. Deux fois, sur la croix, Jésus avait appelé Dieu *son Père;* le centurion pouvait donc bien s'exprimer ainsi:

[1] V. 47. ℵ B D L R: εδοξαζεν au lieu d'εδοξασεν. — V. 48. 7 Mjj. Syr.: θεωρησαντες au lieu de θεωρουντες. — ℵ A B C D L quelques Mnn. omettent εαυτων. — V. 49. A B L P 2 Mnn.: αυτω, au lieu d'αυτου, après γνωστοι. — ℵ B D L 10 Mnn. ajoutent απο devant μακροθεν.

Il était réellement, comme il la prétendu, le Fils de Dieu! — Comme l'exclamation du centurion prélude à la conversion du monde païen, ainsi la consternation qui s'empare des Juifs témoins de cette scène (v. 48), prélude à la pénitence et à la conversion finale de ce peuple (comp. Zach. XII, 10-14). Le terme de θεωρία, *ce spectacle*, fait allusion au sentiment de curiosité qui avait attiré cette foule.

Parmi les personnes connues de Jésus dont parle le v. 49, devaient se trouver quelques-uns de ses apôtres. C'est ce qui ressort nécessairement du mot πάντες, *tous*. Μακρόθεν, *de loin*, trahit le sentiment de crainte qui les dominait. Jean et Marie s'étaient avancés plus près de la croix (Jean XIX, 26. 27). — Luc n'indique que plus tard quelques-unes des femmes présentes. Matthieu et Marc désignent ici Marie-Madelaine, dont parle aussi Jean; Marie, mère de Jacques et de Jose, probablement la même que Jean appelle Marie, femme de Cléopas, tante de Jésus; et la mère des fils de Zébédée, que Marc appelle Salomé, et sur laquelle Jean garde le silence, comme il le fait quand il s'agit des membres de sa famille. — Les syn. ne parlent pas de la mère de Jésus. Il faut probablement prendre à la lettre cette expression : « *Dès cette heure-là* ce disciple la prit chez lui » (Jean XIX, 27). Le cœur de Marie s'était brisé à l'ouïe de la parole pleine de tendresse que lui avait adressée Jésus, et elle s'était retirée à l'heure même, de sorte qu'elle n'était plus présente à la fin du supplice, quand les amis de Jésus et les autres femmes se rapprochèrent. — Εἱστήκεισαν, *ils se tenaient là*, est opposé à ὑπέστρεφον, *ils s'en retournaient* (v. 48). Tandis que le peuple quittait la croix, les amis se groupaient en face de Jésus. Les mots : *contemplant ces choses,* se rapportent, non pas seulement aux circonstances de la mort de Jésus, mais aussi, et surtout, à ce départ du peuple consterné. Ce petit trait, tiré de l'impression

immédiate des témoins, trahit une source très-rapprochée du fait.

V. 50-54 [1]. *L'inhumation de Jésus.* — D'après Jean, les autorités juives demandèrent à Pilate de faire enlever les corps avant le commencement du jour suivant, qui était un sabbat extraordinaire. Car, lors même que Jésus et ses compagnons de supplice n'étaient point encore morts et que la loi Deut. XXI, 22 ne s'appliquait pas ici littéralement, ils pouvaient mourir avant la fin du jour qui allait commencer, et ce jour se trouver souillé par là, d'autant plus que, comme c'était un sabbat, on n'eût pu enlever les corps. — Le *crurifragium,* ordonné par Pilate, n'avait pas pour but de donner immédiatement la mort aux condamnés, mais seulement de l'assurer ; ce qui permettait de les détacher de la croix. Ainsi s'explique l'étonnement de Pilate, lorsque Joseph d'Arimathée lui apprit que Jésus était déjà mort (Marc XV, 44). — Les amis cachés du Seigneur se montrent, au moment de son opprobre le plus profond. Déjà s'accomplit ce mot (2 Cor. V, 14) : « *L'amour de Christ nous presse.* » Chaque évangéliste caractérise Joseph à sa manière. Luc : un sénateur *bon et juste ;* c'est le καλὸς κἀγαθός, l'idéal grec. Marc : un sénateur *vénérable ;* l'idéal romain. Matthieu : un *riche* personnage ; n'est-ce pas l'idéal juif? Luc fait encore ressortir que Joseph n'avait pas consenti à la sentence (βουλή), ni aux odieuses pratiques (πράξει) par lesquelles le

[1] V. 51. ℵ B C D L It$^{aliq.}$: ος προσεδεχετο, au lieu de ος και προσεδεχετο (Γ quelques Mnn. Syr.) ; de ος και αυτος προσεδεχετο (6 Mjj. 15 Mnn.) ; de ος και προσεδεχετο και αυτος (T R. avec 9 Mjj.) ; de ος προσεδεχετο και αυτος (plusieurs Mnn. It$^{aliq.}$ Vg.). — V. 53. ℵ B C D L quelques Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. omettent αυτο après καθελων. — ℵ B C D It^{plerique} Vg. : αυτον au lieu d'αυτο. — ℵ B D L 3 Mnn. : ουπω au lieu d'ουδεπω. — V. 54. ℵ B C L 2 Mnn. It^{plerique} Vg. : παρασκευης au lieu de παρασκευη. — 16 Mjj. la plupart des Mnn. omettent και devant σαββατον que lisent ℵ B C L quelques Mnn. Syr. It^{plerique} Vg.

consentement de Pilate avait été arraché. Ἀριμαθαία est la forme grecque du nom de la ville de *Ramathaïm* (1 Sam. I, 1), lieu de naissance de Samuël, située dans la montagne d'Ephraïm, par conséquent en dehors des limites naturelles de la Judée. Mais depuis l'époque dont parle 1 Macc. XI, 34, elle avait été attribuée à cette province ; de là l'expression : *ville des Juifs*. Quant à Joseph, il demeurait à Jérusalem, puisqu'il y possédait un sépulcre. — La leçon reçue ὃς καὶ προσεδέχετο καὶ αὐτός, *qui lui-même aussi attendait*, est probablement la vraie ; elle a été diversement modifiée, parce qu'on n'a pas compris le rapport du *lui aussi* aux autres amis de Jésus qui s'étaient déjà auparavant déclarés (v. 49) ; par le double καί, Luc fait ressortir la qualité de croyant que possédait Joseph, lors même que personne ne s'en doutait.

Marc (XV, 46) nous apprend que le linceul, dont le corps fut enveloppé, fut acheté en ce moment même par Joseph. Comment expliquer un tel achat, si ce jour-là était sabbatique, si c'était le 15 nisan? Langen répond qu'Ex. XII, 16 établissait, quant à la préparation des aliments, une différence entre le 15 nisan et le sabbat proprement dit, et que cette différence avait pu s'étendre à d'autres circonstances de la vie, aux achats, par ex. ; que d'ailleurs il n'était pas nécessaire de payer le jour même. Mais le Talmud renverse cette supposition. Il stipule expressément que lorsque le 14 nisan tombe sur le jour du sabbat, il est permis de faire ce jour-là les préparatifs pour le lendemain 15 (*Mischna Pesachim* III, 6 et aill.) ; il sacrifie par conséquent la sainteté du sabbat à celle du jour de fête. Et celle-ci aurait été moindre ! Il n'y a pas de raison d'admettre une extension de l'autorisation Ex. XII au-delà des termes mêmes du texte.

D'après les syn., la circonstance qui détermina l'emploi

de ce sépulcre, fut qu'il appartenait à Joseph. D'après Jean, ce fut sa proximité du lieu du supplice, jointe à l'approche du sabbat. Mais ces deux circonstances se contredisent si peu, que l'une, séparée de l'autre, n'aurait eu aucune valeur. Quelle influence eût pu avoir l'approche du sabbat sur le choix de cette grotte funéraire, si elle n'eût appartenu à l'un des amis de Jésus? Les syn. ne parlent pas de la participation de Nicodème à l'inhumation de Jésus. Ce détail, omis par la tradition, a été rétabli par Jean. — Il est assez indifférent de lire, au v. 54, παρασκευῆς ou παρασκευή. Ce qui importe, c'est de savoir si ce terme, qui signifie *préparation*, désigne ici la veille du sabbat hebdomadaire (le *vendredi*), ou celle du jour de la Pâque (le 14 nisan). Ceux qui admettent que Jésus a été crucifié le 15, le prennent dans le premier sens; ceux qui placent cette mort au 14, dans le second. En soi, les deux sens sont possibles. Mais dans le contexte, comment admettre, demanderons-nous avec Caspari (p. 172), que le plus saint jour de fête de l'année, le 15 nisan, fût désigné ici, ainsi que tout vendredi ordinaire, comme *la préparation du sabbat?* — Sans doute Marc, dans le parall., traduit ce mot par προσάββατον, *avant-sabbat* (XV, 42). Mais cette expression peut signifier d'une manière générale : veille du sabbat *ou d'un jour sabbatique* quelconque. Et dans le cas actuel elle *doit* avoir ce dernier sens, comme cela ressort du ἐπεί, *puisque*. Marc veut expliquer, par la qualité sabbatique du jour suivant, pourquoi l'on se *hâta* d'inhumer le corps; c'était προσάββατον, *l'avant-sabbat*. Quel sens aurait eu ce motif, si le jour même où l'on se trouvait eût été un jour sabbatique? — Matth. XXVII, 62 offre une expression analogue. En parlant du samedi, lendemain de la mort de Jésus, Matthieu dit : « le lendemain, *qui est après la préparation*. » Nous avons déjà rendu attentif à cette

expression (*Comment. sur Jean,* t. II, p. 638) : « Si ce samedi, dit Caspari (p. 77), eût été un sabbat ordinaire, Matthieu ne l'aurait pas désigné d'une manière aussi étrange. La *préparation* dont il s'agit ici devait avoir un caractère tout autre que celle du sabbat ordinaire. Ce jour de préparation devait s'appeler ainsi comme jour de préparation spéciale, comme jour de fête *en lui-même;* ce devait être le 14 nisan. » — Le terme ἐπέφωσκε, *commençait à luire,* est impropre. Il est emprunté au jour naturel et appliqué ici au jour civil.

V. 55. 56 [1]. L'embaumement de Jésus ayant été fait à la hâte, les femmes se proposaient de le compléter. Elles préparèrent donc ce soir même les herbes odoriférantes (ἀρώματα) et les huiles parfumées (μύρα) nécessaires pour cela, et, l'heure du sabbat venue, elles se reposèrent. — Encore une fois, quel sens aurait cette manière d'agir, si ce jour-là même eût été un jour sabbatique, le 15 nisan? Evidemment on était encore au 14; et le 15, qui allait commencer, était à la fois le sabbat hebdomadaire et le premier jour pascal, revêtu par conséquent d'une double sainteté, comme le fait remarquer Jean (XIX, 31). — Marc dit, un peu différemment (XVI, 1), qu'elles firent leurs préparatifs *lorsque le sabbat fut passé*, c'est-à-dire le lendemain au soir. Elles n'avaient pu sans doute les achever complétement le vendredi, avant 6 heures du soir. — Le καί du T. R. devant γυναῖκες, v. 55, est évidemment une corruption de αἱ. — On a demandé comment, si Jésus avait prédit sa résurrection, les femmes pouvaient se préparer à embaumer son corps. Mais nous l'avons vu par l'exemple du brigand converti : on s'attendait bien à une réapparition glorieuse de Jésus entré dans le ciel après sa mort, mais

[1] V. 55. Au lieu de δε και γυναικες que lit T. R. avec quelques Mnn., les Mjj. lisent soit δε γυναικες, soit δε αι γυναικες.

non à la revivification de son cadavre déposé dans la tombe. — Un sentiment de pieuse et humble fidélité s'exprime dans la conduite des femmes, telle que Luc la décrit en ces mots touchants : « *Puis elles se reposèrent selon la loi.* » C'était le dernier sabbat de l'ancienne alliance. Il fut scrupuleusement respecté.

Conclusion sur le jour de la mort de Jésus.

Il résulte de l'exégèse des ch. XXII et XXIII que dans tous les cas, d'après les syn. aussi bien que d'après Jean, le jour de la mort de Jésus a été, non le premier et grand jour de la fête pascale (15 nisan), mais la veille (ou *préparation*) de ce jour, le 14 nisan, qui, cette année-là, était un vendredi et ainsi, en même temps, la *préparation* du sabbat. Il résulte encore de là que le dernier repas de Jésus a eu lieu le soir du 13 au 14, et non le soir du 14 au 15, où tout le peuple célébrait le repas pascal. C'est à ce résultat qu'aboutissent tous les passages examinés : XXII, 7-9. 10-15. 66; XXIII, 26. 53-54. 55-56; Matth. XXVI, 5. 18; XXVII, 62; Marc XIV, 2; XV, 42. 46; de telle sorte que, sur le fond même de la question, il nous paraît qu'exégétiquement il ne peut y avoir aucun doute, vu que nos quatre récits évangéliques ne présentent aucun désaccord réel. Le fait se passa donc comme suit : Le 13, vers le soir, Jésus envoya ses deux disciples les plus dignes de sa confiance préparer le repas pascal; dans l'opinion de tous les autres, c'était en vue du lendemain soir seulement, où devait se célébrer cette fête nationale. Mais Jésus savait qu'à ce moment l'heure serait passée pour lui de célébrer cette dernière Pâque. Ce même soir donc, quelques heures après avoir envoyé les deux disciples, il vint s'asseoir à la table dressée par eux et par le maître de la maison. Il y eut là pour les apôtres une surprise à laquelle se rapporte probablement Luc XXII, 15 : « *J'ai ardemment désiré de manger cette Pâque avec vous avant que je souffre.* » Ce fut surtout une surprise pour Judas, qui avait résolu de le livrer ce soir même. Cette anticipation, de la part de Jésus, maître du sabbat et de toute la loi (VI, 5), ne renfermait rien moins que l'abrogation du repas pascal et de l'ancienne alliance.

Ce résultat exégétique s'accorde pleinement avec la tradition juive. Dans *Bab. Sanhedr.* 43, 1, il est dit expressément (Caspari,

p. 156) : « Jésus a été pendu la veille de la Pâque. Un crieur public avait annoncé pendant 70 jours qu'un homme devait être lapidé pour avoir fasciné Israël et l'avoir entraîné au schisme; que celui qui aurait quelque chose à dire pour sa justification, devait se présenter et témoigner pour lui; mais il ne s'était trouvé personne pour le justifier. Alors ils l'ont crucifié *le soir* [la veille] *de la Pâque* (בערב פסח). » Cette dernière expression ne peut désigner que le soir qui précède la Pâque, comme ערב השבת, *soir du sabbat*, ne désigne jamais que le vendredi soir. — Cette manière de voir paraît être également celle qui a régné le plus anciennement dans l'Eglise, comme nous le voyons par Clément d'Alexandrie, qui vivait dans un temps où la tradition primitive n'était pas encore effacée, et qui professe sans hésiter la même opinion. — Elle est conforme encore à l'admirable symbolisme qui est le caractère de toutes les œuvres de Dieu. Jésus meurt le 14 après-midi, au moment même où l'agneau pascal était immolé dans le temple. Il repose dans le tombeau le 15 nisan, jour doublement sabbatique cette année-là, comme samedi et comme premier jour de la fête. Ce jour de repos, si exceptionnellement solennel, sépare la première création qui finit, de la seconde qui va commencer. Jésus ressuscite le lendemain, 16 nisan, précisément le jour où l'on offrait dans le temple le gâteau fait avec la première gerbe recueillie dans l'année, les *prémices* de la moisson. — N'est-ce point enfin à ce symbolisme que saint Paul lui-même a fait allusion dans ces deux passages : « Christ, *notre Pâque*, a été immolé pour nous » (1 Cor. V, 7) ; et : « Chacun ressuscite en son propre rang ; Christ, *les prémices ;* ensuite ceux qui sont à lui, à son avénement » (1 Cor. XV, 23)? Il est probable aussi que si saint Paul avait envisagé la nuit où Jésus institua la sainte Cène, comme celle où Israël célébrait la Pâque, il ne l'aurait pas désignée simplement (1 Cor. XI, 23) comme celle *où le Seigneur fut trahi.*

La seule question qui, après cela, puisse encore nous paraître douteuse, est celle de savoir si les rédacteurs de nos trois narrations synoptiques se sont clairement rendu compte de ce vrai cours des choses. Ils nous ont fidèlement conservé les faits et les paroles qui nous aident à le constater; mais n'y a-t-il eu aucune confusion dans leur esprit? Ce dernier repas de Christ, qui avait eu tous les caractères d'un repas pascal ordinaire et dans lequel il avait institué la Cène, pendant du rite israélite, ne s'était-il pas confondu,

dans les récits traditionnels, avec le repas pascal national? Et cette confusion n'a-t-elle pas exercé une certaine influence sur l'exposé des syn.? Voici, dans tous les cas, la différence qui existe entre eux et Jean : ils racontent simplement, sans se préoccuper de la différence entre ce dernier repas et le repas pascal israélite ; tandis que Jean, qui voit la confusion s'établir, accentue expressément la *distinction* entre l'un et l'autre repas[1].

Quant à la relation de cette question avec la dispute pascale du IIe siècle et avec l'authenticité de l'évangile de Jean, elle peut être expliquée de deux manières : Ou bien l'événement célébré par les Asiates était, comme cela est naturel, *la mort* même de Christ (Steitz), et nullement le fait de *l'institution de la Cène* (Baur); et il résulterait de là qu'ils envisageaient, en plein accord avec le IVe évangile, le 14 et non le 15 comme le jour de la crucifixion (c'est l'explication que nous avons admise dans le *Comment. sur l'év. de Jean*) ; ou bien l'on peut admettre avec M. E. Schürer (dont la dissertation sur cette question[2] laisse peu de chose à désirer) que le rite asiatique n'était déterminé ni par le jour de l'institution de la sainte Cène, ni même par celui de la mort de Christ, mais uniquement par le désir de conserver pour la sainte Cène de Pâques, dans les églises d'Asie, le jour *où la loi ordonnait de célébrer le repas pascal*. Dans ce cas, le rite asiatique ne contredisait ni ne confirmait le récit de Jean; il était hors de toute relation avec lui.

Il reste à tirer de cette détermination du jour du mois où Jésus est mort une conclusion sur l'année de cet événement. Le résultat obtenu est que cette année-là le 15 nisan, préparation de la Pâque et jour de la crucifixion, tombait sur un vendredi, et le jour de la Pâque, 14 nisan, sur un samedi. Or il résulte des calculs de Wurm (Bengel's *Archiv.*, 1816, II) et de Oudemann, professeur d'astronomie à Utrecht (*Revue de théol.* 1863, p. 221), dont les résultats ne diffèrent que de quelques minutes, que dans les années 28-36 de notre ère, sur l'une desquelles seules peut être tombée la mort de Jésus, le jour de la Pâque, 15 nisan, ne fut un samedi qu'en 30 et

[1] Nous avons la satisfaction de nous rencontrer dans cette manière de voir avec Krummel, dans le *Litteraturblatt* de Darmstadt, février 1868, avec M. C. Baggesen *(Der Apostel Johannes, sein Leben und seine Schriften,* 1869), et (pour l'essentiel) avec Caspari.

[2] *De controversiis paschalibus* sec. post. Chr. n. seculo exortis, Leipzig, 1869.

34 (783 et 787 U. C.)[1]. Si donc Jésus est né (t. I, p. 26) à la fin de 749 ou au commencement de 750 U. C., 3-4 ans avant notre ère; s'il a été baptisé dans le cours de sa 30e année (Luc III, 23); si son ministère a duré environ 2 1/2 ans (Jean); si enfin sa mort a eu lieu, comme l'attestent tous les évangélistes, à la fête de Pâques, cette Pâque a dû être celle de l'an 30 de notre ère (783 U. C.). Le résultat du calcul astronomique confirme donc les données évangéliques, spécialement celles de Jean. Et nous pouvons fixer la date de la mort de Christ au vendredi 14 nisan (7 avril) de l'an 30[2].

[1] On cite parfois le calcul de Wurm dans un sens opposé. Mais il ne faut pas oublier qu'il date les jours, comme nous, depuis minuit, au lieu de les faire commencer, comme les Juifs, au coucher du soleil. Cette circonstance exerce dans ce cas une influence décisive (Caspari, p. 16).

[2] Caspari place, comme nous, le baptême de Jésus en 28 et sa mort en 30. Keim: commencement du ministère, printemps 34; mort de Jean-Baptiste, automne 34; mort de Jésus, Pâques 35. Hitzig: mort de Jésus, en 36.

SEPTIÈME PARTIE

LA RÉSURRECTION ET L'ASCENSION

XXIV.

C'est dans cette partie du récit évangélique que les quatre narrations divergent le plus. Comme des amis, qui pendant un certain temps ont cheminé ensemble, se dispersent au terme du voyage pour prendre chacun la voie qui le ramène à son foyer, ainsi, dans cette dernière partie, le but propre de chaque évangéliste exerce sur son récit une influence plus marquée encore qu'auparavant. Luc, qui veut décrire dans son ouvrage la *croissance graduée* de l'œuvre chrétienne, de Nazareth à Rome, prépare, dans ces dernières narrations de l'évangile, le tableau de la prédication apostolique et de la fondation de l'Eglise, qu'il va tracer dans les Actes. Matthieu, qui s'est proposé de donner la preuve du *droit messianique* de Jésus, couronne cette démonstration par le récit de l'apparition la plus solennelle de Jésus ressuscité, de celle où il fit connaître à l'Eglise son élévation à la souveraineté universelle et installa les apôtres dans leur mission de conquérants du monde. Jean, qui raconte l'histoire du *développement de la foi* chez les fondateurs de l'Evangile, parallèlement à celui de l'incrédulité en Israël, clôt son récit par l'apparition qui amena la profession de Thomas et qui consomma le triomphe de la foi sur l'incrédulité dans le cercle apostolique. La fin de l'œuvre de Marc a beau être tronquée, on y retrouve encore le trait caractéristique de sa narration. Il avait fait ressortir

surtout la puissante *activité du Seigneur,* comme divin évangéliste : les derniers mots de son récit, XVI, 19. 20, nous montrent Jésus glorifié, coopérant encore du ciel avec ses apôtres.

Chaque évangéliste sait donc bien où il tend et ce qu'il veut, et voilà pourquoi les récits divergent davantage en arrivant au terme. Les différences particulières, dans les récits de la résurrection, sont en partie l'effet de cette divergence principale. Entre les quatre récits, les deux extrêmes sont celui de Matthieu, qui met tout l'accent sur la grande apparition *galiléenne,* et celui de Luc, qui ne raconte que les apparitions en *Judée.* Les deux autres sont comme les termes moyens. Marc (au moins depuis XVI, 9) est dépendant des deux premiers et oscille entre eux. Jean les unit réellement en racontant, comme Luc, les apparitions à Jérusalem, mais en mentionnant aussi, comme Matthieu, une apparition remarquable en Galilée. En effet, si le ch. XXI n'a pas été rédigé de la main de Jean, il provient dans tous les cas d'une tradition émanant de cet apôtre. Le fait d'apparitions ayant eu lieu et en Judée et en Galilée est aussi confirmé indirectement par Paul, comme nous le verrons.

Le récit de Luc comprend : 1° La visite des femmes au tombeau (v. 1-7). 2° La visite de Pierre au tombeau (v. 8-12). 3° L'apparition aux deux disciples qui se rendent à Emmanüs (v. 13-32). 4° L'apparition aux disciples le soir du jour de la résurrection (v. 33-43). 5° Les dernières instructions de Jésus (v. 44-49). 6° L'ascension (v. 50-53).

I. — *Les femmes au sépulcre:* v. 1-7.

V. 1-7 [1]. Les femmes jouent le premier, sinon le princi-

[1] V. 1. Les Mss. se partagent entre βαθεος (T. R., byz.) et βαθεως

pal rôle dans tous ces récits ; un devoir particulier les appelait au tombeau. — C'étaient, d'après Matthieu XXVIII, 1, Marie-Madelaine et l'autre Marie (la tante de Jésus) ; d'après Marc (XVI, 1), ces deux mêmes, et de plus Salomé, mère de Jacques et Jean ; d'après Luc (v. 10), les deux premières, et de plus Jeanne, la femme de Chuza, intendant d'Hérode (VIII, 3). Jean ne désigne par son nom que Marie-Madelaine. Mais Marie fait elle-même allusion à la présence d'autres personnes, lorsqu'elle dit (v. 2) : « *Nous ne savons où on l'a mis.* » Si Jean la nomme si spécialement, c'est qu'il a en vue le récit de l'apparition qu'il va retracer, que la tradition avait ou omise ou généralisée (Matthieu), et qui, comme ayant eu lieu la première, avait une certaine importance. Sur le moment de l'arrivée des femmes, Luc dit : *au premier point du jour ;* Matthieu : ὀψὲ σαββάτων, qui signifie, non : *le soir du sabbat,* mais (conformément aux locutions ὀψὲ μυστηρίων, *peractis mysteriis*, ὀψὲ τρωϊκῶν, après la guerre de Troie ; voir Bleek) : *après le sabbat*, dans la nuit qui suivit. Par le τῇ ἐπιφωσκούσῃ, Matthieu fait entendre que c'était au moment de l'aube matinale. Marc dit, avec une légère différence, qui prouve uniquement l'indépendance de son récit (jusqu'au v. 8) : *Le soleil étant levé.* — Le but de ces femmes était, selon Matthieu, de visiter le sépulcre, selon les deux autres, d'embaumer le corps.

Le fait même de la résurrection n'est raconté par aucun évangéliste, nul n'y ayant assisté. Le *ressuscité* seul a été vu. C'est de lui que témoignent les évangélistes. Matthieu

(alex.), et entre μνημα (T. R.) et μνημειον (tiré des parall.). — ℵ B C L 2 Mnn. It^{plerique} Vg. omettent les mots και τινες συν αυταις. — V. 4. ℵ B C D L : απορεισθαι au lieu de διαπορεισθαι. — ℵ B D It. Vg. : εν εσθητι αστραπτουση au lieu de εν εσθησεσιν αστραπτουσαις. — V. 5. Les Mss. se partagent entre το προσωπον (T. R., byz.) et τα προσωπα (alex.)

est celui qui remonte le plus haut. Un tremblement de terre, dû à l'action d'un ange (γάρ), ébranle et fait rouler la pierre; l'ange s'assied dessus et les gardes s'enfuient. Sans doute on ne peut nier que ce récit n'ait, jusques dans le style (le parallélisme, v. 3), une teinte poétique. Mais un *fait* de ce genre est nécessairement supposé par ce qui suit. Autrement comment le sépulcre se serait-il trouvé ouvert à l'arrivée des femmes? C'est à ce moment que commencent les autres récits. Chez Jean, Marie-Madelaine ne voit autre chose que la pierre roulée; elle court à l'instant avertir Pierre et Jean. On peut admettre que les autres femmes ne l'accompagnèrent pas, et que, s'étant rapprochées du sépulcre, elles furent témoins de l'apparition de l'ange; puis, qu'elles revinrent chez elles. Ce ne fut qu'après cela que Marie-Madelaine revint avec Pierre et Jean (Jean XXI, 1-9). On pourrait bien supposer que tout ce récit des syn. sur l'apparition de l'ange (Matth. et Marc) ou des deux anges (Luc) aux femmes, n'est au fond que le fait de l'apparition des anges à Marie raconté par Jean (XX, 11-13) et généralisé par la tradition. Mais v. 21. 22 de Luc ne sont pas favorables à cette manière de voir. Marie-Madelaine, ayant vu le Seigneur immédiatement après l'apparition des anges, n'eût pu raconter le premier de ces faits sans mentionner aussi le second, qui était beaucoup plus important.

Dans le discours de l'ange, tel que le reproduisent les syn., tout diffère, à l'exception de ces seuls mots identiques: *Il n'est pas ici*. Un document commun est inadmissible. Dans Luc, l'ange fait ressouvenir les femmes des promesses antérieures de résurrection. Dans Matthieu et Marc, il leur rappelle, en les invitant à le rappeler aux disciples, le rendez-vous que Jésus avait donné aux siens en Galilée dès avant sa mort. Προάγει, *il précède :* comme un

berger invisible marchant en tête de son troupeau visible. Déjà, en effet, avant sa mort Jésus s'était montré préoccupé de cette pensée, de reconstituer son église de Galilée, et cela en Galilée même (Marc XIV, 28; Matth. XXVI, 32); ὑμᾶς, *vous*, ne peut s'appliquer aux apôtres seuls, à l'exclusion des femmes; il s'agit de tous les croyants. Il est aussi certain que les derniers mots: *Vous le verrez là*, n'appartiennent plus aux paroles de Jésus que les femmes ont charge de rappeler aux disciples. C'est l'ange qui parle lui-même, ainsi que le prouve l'expression: *Voici, je vous l'ai dit* (Matthieu); et plus clairement encore celle-ci: *Comme il vous l'a dit* (Marc). Ce rassemblement, que Jésus avait en vue déjà à Gethsémané, au moment où il les voyait prêts à se disperser, et qui fait l'objet du message de l'ange immédiatement après la résurrection, avait donc pour but la réunion générale de tous les croyants, qui, pour la plupart, avaient la Galilée pour patrie et qui formaient le noyau de la future Eglise de Jésus. Après cela, nous ne nous étonnerons plus d'entendre saint Paul parler (1 Cor. XV) d'une assemblée de plus de 500 frères, dont les 120 Galiléens de la Pentecôte étaient l'élite (Act. I, 15; II, 7); comp. aussi l'expression: *mes frères* (Jean XX, 17), qui comprend certainement plus que les onze apôtres. — Suit dans Matthieu une apparition de Jésus aux femmes, au moment où elles quittent le tombeau. Cette apparition me paraît ne pouvoir être autre que celle qui, d'après Jean, fut accordée à Marie-Madelaine. La tradition l'avait appliquée aux femmes en général. Comp. les expressions: *Elles embrassèrent ses pieds* (Matthieu), avec ces mots: *Ne me touche point*, dans Jean; *Annoncez à mes frères* (Matthieu) avec: *Va vers mes frères et dis-leur*, dans Jean. Il faut remarquer enfin que, dans les deux récits, cette apparition de Jésus suit immédiatement celle de l'ange. — Dans la pensée de Matthieu,

la promesse : *Ils me verront là,* exclut-elle toute apparition aux apôtres, antérieurement à celle qui est annoncée ici? S'il en est ainsi, la contradiction entre cette parole et les récits de Luc et de Jean est flagrante. Mais, dans Matthieu même, l'expression : *Vous me verrez là* [en Galilée], v. 7, est immédiatement suivie d'une apparition de Jésus à ces femmes, et cela *en Judée* (v. 9) ; ce fait montre bien qu'il ne faut pas donner cette portée négative à l'expression de Matthieu. C'est ici *l'affirmation* d'un revoir solennel qui aura lieu en Galilée, et auquel non seulement les apôtres, mais les femmes aussi et tous les croyants assisteront. Cela n'exclut nullement des apparitions particulières accordées à tel ou tel avant celle dont il s'agit ici.

Le cours des choses a donc été celui-ci : Marie-Madelaine vient au sépulcre avec d'autres femmes. A la vue de la pierre roulée, elle court avertir les disciples ; les autres femmes restent ; peut-être d'autres arrivèrent-elles encore un peu plus tard (Marc). L'ange leur annonce la résurrection ; et elles s'en retournent. Marie-Madelaine revient avec Pierre et Jean ; puis, restée seule après leur départ, elle est témoin de la première apparition de Jésus ressuscité.

II. — *Visite de Pierre au sépulcre :* v. 8-12.

V. 8-12 [1]. Comme nous avons retrouvé dans l'apparition aux femmes chez Matthieu le récit Jean XX, 14-18, ainsi nous reconnaissons ici le fait raconté plus en détail Jean XX, 1-10. — Luc dit v. 9 que, de retour du sépulcre, les femmes racontèrent ce qu'elles avaient vu et entendu, tandis

[1] V. 10. 13 Mjj. 45 Mnn. It$^{aliq.}$ omettent αι devant ελεγον. — V. 11. ℵ B D L Syr. It^{plerique} : τα ρηματα ταυτα au lieu de τα ρηματα αυτων. — V. 12. Ce verset tout entier est omis par D a b e l fuld. Syr$^{hier.}$ Il se trouve dans 19 Mjj. tous les Mnn. Syr^{cur} Syr^{sch} It$^{aliq.}$ Sah. Cop.

que, d'après Marc (v. 8), *elles se turent*. Cette contradiction s'explique parce que ces deux paroles se rapportent à deux faits différents; la première, au récit que fit Marie-Madelaine à Pierre et Jean, et qui les amena au sépulcre (Luc, v. 12 et 22-24), récit qui se répandit bientôt parmi les apôtres et tous les disciples; l'autre, aux premiers instants qui suivirent le retour des autres femmes, jusqu'au moment où, devenues moins craintives, elles se mirent à parler. Mais cette contradiction dans les termes prouve que, du moins jusqu'au v. 8, Marc n'a point eu Luc sous les yeux. — Le αἴ du T. R., v. 10, devant ἔλεγον est indispensable. — L'omission du v. 12, dans le *Cantabrig.* et quelques documents des traductions latine et syriaque, a paru à Tischendorf un fait si grave qu'il a retranché ce verset dans sa 8e édition. Mais si ce verset était une interpolation tirée de Jean, il n'y serait pas parlé de Pierre seul, mais de Pierre et de Jean (ou de *l'autre disciple*). Et l'on eût évité l'apparence d'une contradiction entre ce verset et le v. 24, où ce n'est pas *un* apôtre, mais *quelques-uns* (τίνες) qui se rendent au sépulcre. L'arbitraire et la négligence extrêmes qui règnent dans tout le Cod. D et dans les documents de l'*Itala* qui s'y rattachent, sont connus. La totalité des autres Mjj. et des Mnn., ainsi que la plupart des documents des anciennes traductions, appuient le T. R. Un fait historique tel que celui que mentionne ce verset est exigé par la parole des deux disciples (v. 24). — Il y a du reste un rapport frappant entre le récit de Jean et celui de Luc. Les termes παρακύψας, ὀθόνια κείμενα, πρὸς ἑαυτὸν ἀπελθεῖν se retrouvent dans tous deux.

III. — *L'apparition sur le chemin d'Emmaüs :* v. 13-32.

V. 13-32 [1]. C'est ici l'un des plus admirables récits de

[1] V. 13. ℵ I K Π quelques Mnn. : εκατον εξηκοντα au lieu d'εξηκοντα.

l'évangile de Luc. Comme Jean seul nous a conservé le récit de l'apparition à Marie-Madelaine, Luc seul nous a transmis celui de l'apparition accordée aux deux disciples d'Emmaüs. Le récit sommaire de ce fait dans Marc (XVI, 12. 13) n'est évidemment qu'un extrait de Luc.

V. 13-16. *Le préambule historique.* — Ἰδού, *voici*, fait pressentir quelque chose d'inattendu. L'un des deux disciples se nommait *Cléopas* (v. 18). Ce nom est une abréviation de Cléopatros, et non, comme Κλῶπας (Jean XIX, 25), la reproduction du nom hébreu חלפי, que Luc traduit toujours par Ἀλφαῖος (VI, 15; Act. I, 13). Ce nom, d'origine grecque, fait supposer que ce disciple était un prosélyte venu à la fête. Quant à l'autre, on a pensé (Théophylacte, Lange) que c'était Luc lui-même, d'abord parce qu'il n'est pas nommé, ensuite à cause du caractère si particulièrement dramatique du récit suivant (comp. surtout v. 32). Luc I, 2 ne prouve rien contre cette manière de voir. Car l'auteur se distingue lui-même dans ce passage, non des *témoins*, absolument parlant, mais de ceux qui ont été *témoins dès le commencement;* et ce contact d'un moment ne lui eût pas donné le droit de se ranger parmi les auteurs de la tradition évangélique. Jésus, en se manifestant à ces deux hommes, accomplissait pour la première fois ce qu'il avait annoncé aux Grecs qui demandaient à lui parler dans le temple : « *Quand je serai élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi* » (Jean XII, 32. 33). — Emmaüs n'est

— V. 17. ℵA?BLe: και εσταθησαν σκυθρωποι au lieu de και εστε σκυθρωποι. — V. 18. ℵBLNX: ονοματι au lieu de ω ονομα. — Tous les Mjj., excepté A, omettent εν devant Ιερουσαλημ. — V. 19. ℵBIL: ναζαρηνου au lieu de ναζωραιου. — V. 21. ℵDBL ajoutent και après αλλαγε. — ℵBL Syr. omettent σημερον. — V. 28. ℵABDL It$^{aliq.}$: προσεποιησατο au lieu de προσεποιειτο. — V. 29. ℵBL quelques Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. ajoutent ηδη après κεκλικεν. — V. 32. ℵBDL omettent και devant ως διηνοιγεν.

point, comme l'admettaient Eusèbe et Jérôme, *Ammaüs* (plus tard Nicopolis), aujourd'hui *Anwâs*, situé au S.-E. de Lydde. Car cette ville est située à 180 stades de Jérusalem, plus du double de la distance indiquée par Luc, et une telle distance est incompatible avec notre récit (v. 23). Caspari (p. 207) a été amené à la conviction, déjà exprimée par Sepp, que cet endroit n'est autre que le bourg *Ammaüs*, mentionné dans Josèphe (*Bell. jud.* VII, 6, 6) que Tite assigna à 800 vétérans de son armée, pour y fonder une colonie. Cet endroit, situé à l'O.-S.-O. de Jérusalem, se nomme encore aujourd'hui *Kolonieh*, et est éloigné précisément de 60 stades de Jérusalem. Dans *Succa* IV, 5, le Talmud dit que c'est là, à *Maûza* (avec l'article : *Hamaûza*), que l'on va cueillir les rameaux verts pour la fête des Tabernacles ; ailleurs il est dit que « Maûza est Kolonieh. » — La *discussion*, le συζητεῖν (v. 15), portait, d'après le v. 21, sur la valeur des promesses de Jésus. Le ἐκρατοῦντο, *étaient retenus* (v. 16), s'explique par le concours de deux facteurs : l'incrédulité des disciples à l'égard de la résurrection corporelle de Jésus (comp. v. 25) et un changement mystérieux qui s'était opéré dans la personne du Seigneur (comp. Marc XVI, 12 : ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ ; et Jean XX, 15 : *croyant que c'était le jardinier*...).

V. 17-19 a. *Commencement de l'entretien.* — V. 17. Jésus en général interroge avant d'enseigner. En bon pédagogue, pour être écouté, il commence par faire ou laisser parler (Jean I, 38). — La leçon alex. à la fin du v. 17, admise par Tischendorf (8e éd.) : *et ils s'arrêtèrent tout tristes*, frise l'absurde. — V. 18. Μόνος appartient aux deux verbes παροικεῖς et οὐκ ἔγνως réunis. Ils prennent Jésus pour un de ces nombreux étrangers qui, comme eux, séjournent momentanément à Jérusalem. Un habitant de la ville n'eût pas manqué de connaître ces choses ; et, à leurs yeux, les connaître, c'était en être occupé.

V. 19ᵇ-24. *Récit des deux disciples.* — Jésus les a maintenant amenés où il voulait les conduire, à lui ouvrir leur cœur; σὺν πᾶσι τούτοις (v. 21), malgré les qualités extraordinaires décrites v. 19. — On peut prendre ἄγει dans le sens impersonnel, comme on dit en latin : *agit diem*, pour *agitur dies*. Mais on peut lui donner aussi Jésus pour sujet, comme on dit : ἄγει δεκατὸν ἔτος, « il est dans sa dixième année. » Cependant, à côté de ces causes de découragement, il y a aussi des motifs d'espérance. C'est cette opposition qu'indique ἀλλὰ καί : « *Mais il y a bien aussi...* » (v. 22). — V. 23. Λέγουσαι, οἳ λέγουσιν : ouï-dire sur ouï-dire. Cette forme indique combien peu ils ajoutent foi à tous ces bruits (comp. v. 11). — V. 24. Pierre n'était donc pas seul, comme il le paraissait d'après le v. 12. C'est ici un exemple, entre tant d'autres, des piéges que tend, sans le vouloir, à la critique, le mode de narration simple et naïf de nos historiens sacrés. Ils disent en chaque occasion uniquement ce que réclame le contexte, omettant tout ce qui va au-delà, mais parfois, comme ici, l'ajoutant eux-mêmes plus tard (Jean III, 22; comp. avec IV, 2). Les derniers mots : *Ils ne l'ont pas vu*, prouvent que les deux disciples étaient partis de Jérusalem entre le retour des femmes et celui de Pierre et de Jean, et même de Marie-Madelaine.

V. 25-27. *L'enseignement de Jésus.* — Le καὶ αὐτός, *et lui* (v. 25), indique que son tour est maintenant venu. Ils ont tout dit, ils ont ouvert leur cœur; maintenant c'est à lui à le remplir de choses nouvelles. Et d'abord, par la répréhension (v. 25). Ἀνοητοί, *insensés*, se rapporte à l'intelligence; βραδεῖς, *lents*, au cœur. S'ils eussent embrassé avec plus d'ardeur le Dieu vivant, le fait de la résurrection n'eût pas été si étranger à leur espérance (XX, 37. 38). — Puis, par l'instruction (v. 26 et 27). Le v. 26 est le mot cen-

tral de cette histoire. Le commentaire du ἔδει, *il fallait*, fut plutôt sans doute exégétique que dogmatique; il roula sur le texte offert par les prophéties (v. 27). — Jésus avait devant lui un beau champ, depuis le Protévangile jusqu'à Mal. IV. En étudiant pour lui-même les Ecritures, il s'y était retrouvé partout (Jean V, 39. 40). Il n'avait maintenant qu'à laisser rayonner au dehors cette lumière qui remplissait son cœur. Le second ἀπό (v. 27) fait entendre que la démonstration recommençait à nouveau avec chaque prophète.

V. 28-32. *Conclusion historique.* — La tentative de Jésus de continuer son chemin n'était pas une pure feinte. Il se serait bien réellement éloigné sans cette espèce de contrainte qu'ils exercèrent sur lui. Chaque don de Dieu est un appel à en réclamer un plus grand (χάριν ἀντὶ χάριτος, Jean I, 16). Mais la plupart des hommes s'arrêtent bien vite sur ce chemin-là; et ainsi ils n'arrivent jamais à la pleine bénédiction (2 Rois XIII, 14-19). Le verbe κατακλιθῆναι, *se mettre à table* (v. 30), s'applique à un repas ordinaire, et ne fait point naître l'idée d'une sainte Cène. Agissant comme père de famille, Jésus prend le pain et rend grâces. L'expression διηνοίχθησαν, *furent ouverts* (v. 31), est opposée à la précédente: *étaient retenus*, v. 16. Elle indique une action divine qui détruit l'effet des causes indiquées v. 16. Assurément l'influence exercée sur leur cœur par l'entretien précédent et par l'action de grâces de Jésus et la manière en laquelle il rompit et distribua le pain, avait préparé chez eux ce réveil du sens interne. — La subite disparition de Jésus a un caractère surnaturel. Son corps était déjà en voie de glorification et obéissait plus librement encore que jadis à la volonté de l'esprit. D'ailleurs il faut se rappeler que, à proprement parler, Jésus *n'était* déjà *plus avec eux* (v. 44), et que le prodige consistait plutôt dans

l'apparition que dans la disparition. — La parole d'un caractère si intime, conservée v. 32, trahit en tout cas une source bien rapprochée du fait lui-même ; la tradition n'eût pas inventé un pareil mot.

Si nous nous rangeons à l'opinion qui croit reconnaître Luc lui-même dans le compagnon de Cléopas, nous nous trouverons amenés à ce résultat critique : que chaque évangéliste a laissé dans un coin de son tableau une modeste indication de sa personne ; Matthieu, dans ce péager que Jésus enlève d'un mot à ses occupations précédentes ; Marc, dans ce jeune homme qui s'enfuit dépouillé à Gethsémané ; Jean, dans ce disciple désigné comme celui que Jésus aimait ; Luc, dans le pèlerin anonyme d'Emmaüs.

IV. — *L'apparition aux apôtres :* v. 33-43.

V. 33-43 [1]. Les deux voyageurs, changeant aussitôt leur plan de voyage, repartent pour Jérusalem, où ils trouvent les apôtres réunis et dans la joie. Une apparition de Jésus à Pierre avait surmonté tous les doutes que laissaient les récits des femmes. Cette apparition doit probablement se placer au moment où Pierre rentra chez lui (v. 12), après sa visite au tombeau. Saint Paul la place (1 Cor XV) la première de toutes. Il omet la première de Luc (les deux d'Emmaüs) et la première de Jean (Marie-Madelaine). Car là où il s'agit du témoignage apostolique, comme dans ce chapitre, les témoins non attitrés, non *choisis* (Act. I, 2), sont laissés de côté. Pierre ne fut pas encore réhabilité alors comme apôtre (comp. Jean XXI), mais il reçut son pardon comme croyant. Si la tradition eût inventé, n'eût-elle pas

[1] V. 33. ℵBD : ηθροισμενους au lieu de συνηθροισμενους. — V. 36. D It$^{aliq.}$ omettent les mots και λεγει αυτοις ειρηνη υμιν. — V. 38. B D It^{plerique} : εν τη καρδια au lieu de εν ταις καρδιαις. — V. 39. ℵD Ir. : σαρκας au lieu de σαρκα. — V. 40. Ce verset est omis par D It$^{aliq.}$ Syr$^{cur.}$ — V. 42. ℵABDLΠ Clément Or. omettent και απο μελισσιου κηριου, que lisent avec T. R. 12 Mjj. tous les Mnn. Syr. It$^{aliq.}$ Justin, etc.

imaginé avant tout une apparition à Jean? — Ce récit se rapporte à la même apparition que Jean XX, 19-23. Les deux évangiles la placent le soir du jour de la résurrection. L'apparition soudaine de Jésus, v. 36, indiquée par les mots : *Il se tint là au milieu d'eux*, est évidemment surnaturelle, comme sa disparition (v. 31). Le caractère miraculeux du fait est exprimé encore plus nettement par Jean : *Les portes étant fermées*. La salutation serait la même dans les deux récits : *Paix vous soit,* s'il ne fallait pas donner ici la préférence au texte du *Cantabrig.* et de quelques documents de l'*Itala* qui retranche ces mots. Le T. R. a probablement été interpolé d'après Jean. — Le terme πνεῦμα (v. 37) désigne *l'esprit* du mort revenant sans corps de l'Hadès et se présentant, sous une apparence visible, comme *umbra*, φάντασμα (Matth. XIV, 26). Cette impression résultait naturellement de l'entrée subite et miraculeuse de Jésus. Les διαλογισμοί, *discussions intérieures*, sont l'opposé de la reconnaissance toute simple de celui qui est là devant eux. — Au v. 39, Jésus constate d'abord son identité : « *Que je suis le même;* » et puis sa corporéité : « *Touchez-moi et voyez.* » La vue des mains et des pieds prouve ces deux propositions par les plaies dont ces membres portent la trace. Le v. 40 manque dans D It^{aliq}. On pourrait soupçonner qu'il est tiré de Jean XX, 20, si dans ce dernier passage, au lieu de *ses pieds,* il n'y avait pas *son côté*. — V. 41-43, Jésus leur donne une nouvelle preuve de fait de sa réalité corporelle, en mangeant des aliments qu'ils ont à lui offrir. Leur joie même les empêchait de croire à un si grand bonheur et faisait obstacle à leur foi. — Strauss trouve une contradiction entre l'acte de manger et la notion d'un corps glorifié. Mais le corps de Jésus était dans un état de transition. Le Seigneur dit lui-même à Marie-Madelaine : « *Je ne suis pas encore monté* . . . , mais *je monte* »

(Jean XX, 17). D'un côté donc il avait encore son corps terrestre. De l'autre, ce corps était déjà élevé à une condition supérieure. Nous n'avons pas d'expérience au moyen de laquelle nous puissions nous former une idée claire de cette transition, pas plus que de son terme, le corps glorifié. — L'omission des mots : *et d'un rayon de miel,* dans les alex., est probablement due à la confusion du καί qui précède, avec celui qui suit.

Cette apparition de Jésus au milieu des apôtres, racontée par Jean et Luc, est aussi mentionnée par Marc (XVI, 14) et par Paul (1 Cor. XV, 5). Mais Jean seul la distingue de celle qui eut lieu huit jours après, dans des circonstances semblables, et où furent surmontés les doutes de Thomas. Et serait-il trop hasardé de supposer que, comme la première de ces apparitions était destinée à rassembler les apôtres que Jésus voulait ramener en Galilée, la seconde eut pour but d'achever ce rassemblement entravé par l'opiniâtre résistance de Thomas; que ce fut par conséquent l'incrédulité de ce disciple qui empêcha le retour immédiat des apôtres en Galilée et les força de rester à Jérusalem pendant toute la semaine pascale? Jésus ne reconduisit le troupeau que quand il le posséda au complet : « *Je n'ai perdu aucun de ceux que tu m'as donnés.* »

V. — *Les dernières instructions :* v. 44-49.

V. 44-49 [1]. Meyer, Bleek et d'autres pensent que tous les

[1] V. 44. ℵ B L X quelques Mnn. It^plerique Vg. : προς αυτους au lieu d'αυτοις. — 8 Mjj. quelques Mnn. omettent μου après λογοι. — V. 46. ℵ B C D L It^plerique omettent και ουτως δει après γεγραπται. — V. 47. ℵ B Syr^sch : μετανοιαν εις αφεσιν au lieu de μετανοιαν και αφεσιν. — ℵ B C L N X : αρξαμενοι au lieu d'αρξαμενον. — V. 48. B D omettent εστε devant μαρτυρες. — V. 49. ℵ D L Syr^sch It^plerique Vg. omettent ιδου. — ℵ^c B L X Δ : εξαποστελλω au lieu d'αποστελλω. — ℵ B C D L It^plerique Vg. omettent Ιερουσαλημ après πολει.

discours suivants ont été prononcés ce même soir, et que l'ascension elle-même doit, d'après Luc, avoir suivi immédiatement, durant la nuit ou vers le matin. Luc se serait corrigé plus tard dans les Actes, où, conformément à une tradition plus précise, il place un intervalle de quarante jours entre la résurrection et l'ascension. Une circonstance qui pourrait parler en faveur de cette hypothèse, c'est que Luc omet précisément, dans le message de l'ange (v. 6), l'ordre aux disciples de retourner en Galilée. Mais, d'un autre côté : 1. Ne peut-on pas supposer que Luc, arrivé au terme de la première partie de son histoire, et ayant l'intention de reprendre ces faits comme point de départ de la seconde, s'est contenté d'en donner un exposé très-sommaire? 2. Est-il probable qu'un auteur, en commençant la seconde partie d'une histoire, modifie profondément, sans le moindre avertissement donné au lecteur, le récit des faits par lesquels il a terminé la première? N'eût-il pas été plus simple et plus loyal, de la part de Luc, de corriger la dernière page de son premier ouvrage, au lieu de la confirmer implicitement, comme il le fait Act. I, 1. 2? 3. Le τότε, *alors* (v. 45), peut embrasser un espace de temps indéterminé. 4. Ce sens plus général s'accorde avec le caractère brisé du compte-rendu de ces derniers discours : *or il leur dit*, v. 44; *et il leur dit*, v. 46. Cette forme peu précise montre bien que Luc abandonne la narration proprement dite, pour donner en finissant le contenu des derniers discours de Jésus, se réservant de développer plus tard le tableau narratif de ces derniers jours. 5. L'auteur de notre évangile suivait la même tradition que Paul (voir l'apparition à Pierre, mentionnée par Paul et Luc seuls). Il est, de plus, impossible que, vu ses relations avec cet apôtre et avec les églises de Grèce, il ne connût pas la 1re épître aux Cor. Or, dans cette épître, un intervalle assez considérable

entre la résurrection et l'ascension est nécessairement supposé, d'abord parce qu'il y est parlé d'une apparition de Jésus à plus de 500 frères, qui ne peut avoir eu lieu le jour même de la résurrection; et ensuite parce que cet écrit distingue positivement deux apparitions aux apôtres réunis: l'une, qui est sans doute celle dont nous venons de lire le récit (1 Cor. XV, 6), l'autre, qui doit avoir eu lieu plus tard (v. 7). Ces faits, inconciliables avec l'idée que Meyer et d'autres prêtent à Luc, appartenaient, nous dit Paul lui-même 1 Cor. XV, 1-3, à l'enseignement généralement reçu dans l'Eglise, à la παράδοσις. Comment eussent-ils été ignorés d'un investigateur tel que Luc? Comment s'en serait-il écarté, dans son premier livre, et cela pour y revenir, sans mot dire, dans le second? Luc indique donc ici sommairement le contenu des diverses instructions de Jésus entre la résurrection et l'ascension, tout ce qui est compris dans ces mots des Actes: « *Ayant donné des instructions aux apôtres* » (Act. I, 2). — Le v. 44 raconte comment Jésus leur rappela ses prédictions antérieures sur sa mort et sa résurrection, qui complétaient les prophéties de l'A. T. — Οὗτοι οἱ λόγοι expression abrégée pour ταῦτα ἐστιν οἱ λόγοι: « Ces faits qui viennent de se passer sont ceux que je vous avais annoncés dans ces discours que vous ne compreniez pas. » L'expression: *lorsque j'étais encore avec vous*, est remarquable; car elle prouve que, dans le sentiment de Jésus, sa séparation d'avec eux était déjà maintenant un fait consommé. Il n'était plus avec eux qu'exceptionnellement; son domicile était ailleurs. — Les trois termes: *Moïse, prophètes, psaumes*, peuvent indiquer les trois parties de l'A. T. chez les Juifs: le Pentateuque; les prophètes, comprenant, avec les livres historiques (jusqu'à l'exil), les livres prophétiques; les Psaumes, comme représentant tout le groupe des hagiographes. Bleek pense plutôt

que Jésus ne mentionne ici que les livres les plus essentiels au point de vue prophétique (περὶ ἐμοῦ). S'il est une fois admis que la division du canon, telle que nous l'avons indiquée, existait déjà au temps de Jésus, le premier sens est plus naturel.

Jésus clôt ces explications par un acte de puissance qu'elles étaient destinées à préparer. Il ouvre chez les siens ce sens interne au moyen duquel les Ecritures cesseront désormais d'être pour eux un livre scellé. Cet acte est certainement le même que celui que Jean décrit en ces termes (XX, 22): « *Et il souffla sur eux, disant: Recevez le Saint-Esprit.* » La seule différence est que Jean indique la cause efficiente, Luc l'effet produit. C'est ce même miracle que Jésus accomplira un jour envers Israël tout entier, *quand le voile sera ôté* (2 Cor. III, 15. 16).

Au v. 46 commence un nouveau résumé; c'est celui des discours de Jésus ressuscité qui se rapportent à l'avenir, comme les précédents avaient trait au passé du règne de Dieu. Καὶ εἶπεν, *et il leur dit encore.* Il est si vrai que Luc donne ici le sommaire des instructions de Jésus pendant les quarante jours (Act. I, 3), que nous trouvons les parallèles de ces versets disséminés dans les discours que les autres évangiles placent entre la résurrection et l'ascension. Les mots : *être prêché à toutes les nations,* rappellent Matth. XXVIII, 19: « *Allez et enseignez toutes les nations,* » et Marc XVI, 15: « *Allant dans tout le monde, prêchez l'Evangile à toute créature.* » Les mots : *prêcher la repentance et le pardon des péchés,* rappellent Jean XX, 23 : « *Ceux à qui vous pardonnerez, il leur sera pardonné.* » Le v. 46 forme la transition du passé à l'avenir (v. 47). Ὅτι dépend de : *il en a été ainsi,* sous-entendu. — L'omission de καὶ οὕτως ἔδει, *il fallait ainsi,* chez les alex., ne peut se justifier. C'est l'effet d'une négligence. Jésus fait ressortir deux

nécessités : l'une fondée sur la prophétie (*il est ainsi écrit*), l'autre, sur la nature même des choses (*il fallait*). La leçon alex. : *repentance pour le pardon,* au lieu de : *repentance et pardon*, n'a pas plus de vraisemblance interne. Ce serait une locution sans analogie dans tout le N. T. — Le partic. ἀρξάμενον est un accusatif neutre impersonnel, remplissant le rôle de gérondif. La leçon alex. ἀρξάμενοι est une correction. — L'idée que le règne de Dieu devait se répandre depuis Jérusalem, appartenait aussi à la prophétie (Ps. CX, 2, et aill.); comp. Act. I, 8, où cette pensée est développée.

Pour l'accomplissement de cette œuvre de la prédication, il faut des hommes qui en soient spécialement chargés. Ce sont les apôtres (v. 48). De là le ὑμεῖς, *vous*, en tête de la proposition. La pensée du v. 48 se retrouve Jean XV, 27; celle du v. 49, Jean XV, 26. — Un témoignage aussi grave ne peut être rendu dignement et efficacément qu'à l'aide d'un secours divin (v. 49). Ἰδού, *voici,* exprime l'imprévu de cette intervention de la force divine; et ἐγώ, *moi*, est mis en tête comme corrélatif de ὑμεῖς, *vous* (v. 48) : « Vous, sur la terre, vous témoignez; et moi, du ciel, je vous rends capables de le faire. » Quand les disciples ressentiront l'Esprit de la Pentecôte, ils sauront que c'est le souffle de Jésus glorifié, et dans quel but il leur est communiqué. Dans l'expression : *la promesse du Père,* le mot *promesse* désigne la chose promise. Le Saint-Esprit est la promesse divine par excellence. C'est à ce don suprême que doivent aboutir tous les autres. Et ce secours leur est tellement indispensable, qu'ils doivent se garder de commencer l'œuvre avant de l'avoir reçu. L'ordre de *demeurer dans la ville* n'est nullement incompatible avec un retour des disciples en Galilée entre la résurrection et l'ascension. Tout dépend du moment où Jésus a prononcé cette parole. Ce moment n'est

point spécifié dans le contexte. D'après Act. I, 4, c'est le jour de l'ascension que Jésus leur a donné cet ordre. Les alex. retranchent le mot *Jérusalem,* qui, en effet, n'est pas nécessaire après le v. 47.

Sur la résurrection de Jésus.

I. Le *fait* de la résurrection. — Les apôtres ont *rendu témoignage* de la résurrection de Jésus, et sur ce témoignage fondé l'Eglise. Voilà le fait historique indubitable. Il y a plus : ils n'ont pas agi de la sorte *en imposteurs.* Strauss le reconnaît. Et Volkmar, dans son langage mystique, va jusqu'à dire : « C'est un des faits les plus certains de l'histoire de l'humanité, que peu après sa mort sur la croix, Jésus est apparu ressuscité aux apôtres, comme que nous comprenions ce fait, qui est sans analogie dans l'histoire » (*Die Evang.*, p. 612). Cherchons la vraie explication de ce fait.

Jésus est-il revenu à la vie du sein d'une *léthargie*, comme le pensait Schleiermacher? Strauss a fait définitivement justice de cette hypothèse. Elle ne peut pas même se soutenir sans porter atteinte au caractère moral du Seigneur (comp. notre *Comment. sur Jean*, t. II, p. 660 et suiv.).

Ces apparitions de Jésus aux premiers fidèles n'étaient-elles que des *visions* résultant de leur état d'exaltation? C'est l'hypothèse que Strauss, suivi par presque tout le rationalisme moderne, substitue à celle de Schleiermacher. Cette explication vient se heurter aux faits suivants :

1. Les apôtres ne s'attendaient nullement à la revivification du corps de Jésus. Ils confondaient, comme dit Weizsäcker, la résurrection avec la Parousie. Or, de pareilles hallucinations supposeraient au contraire une vive attente de la réapparition corporelle de Jésus.

2. C'était si peu l'imagination des disciples qui créait la présence sensible de Jésus, que dans le premier moment ils ne le reconnaissaient point (Marie-Madelaine, les deux d'Emmaüs). Jésus n'était donc nullement pour eux un personnage attendu dont leur propre âme aurait enfanté l'image.

3. On conçoit la possibilité d'une hallucination chez une personne, mais non chez deux, chez douze, et enfin chez cinq cents! Surtout, si l'on se souvient qu'il ne s'agit pas dans les apparitions

décrites, d'une simple figure lumineuse planant entre ciel et terre, mais d'une personne accomplissant des actes positifs et prononçant des discours précis qui furent perçus par les témoins. Ou suspecterait-on la vérité des divers récits? Mais ils formèrent, dès le commencement et durant la vie même des apôtres et des premiers témoins, le contenu de la prédication publique, de la tradition reçue (1 Cor. XV). L'on se trouverait par conséquent ramené à l'hypothèse de l'imposture.

4. Le tombeau vide et la disparition du corps demeurent inexplicables. Si, comme le prétendent les récits, le corps est resté entre les mains des amis de Jésus, le témoignage qu'ils ont rendu à la résurrection est une imposture, hypothèse déjà écartée. S'il est resté entre les mains des Juifs, comment n'ont-ils pas écrasé par cette pièce de conviction le témoignage des apôtres? Il eût été plus efficace de leur fermer ainsi la bouche que de les fouetter. Nous n'entrons pas dans la discussion de tous les expédients de Strauss pour échapper à ce dilemme. Ils trahissent le parti pris et ne peuvent faire, sur un esprit non prévenu, que l'effet de subterfuges[1]. Mais Strauss essaie de prendre l'offensive. Partant de l'énumération des apparitions chez Paul (1 Cor. XV), il raisonne ainsi : Paul a eu lui même une *vision* sur le chemin de Damas; or il met toutes les apparitions qu'ont reçues les apôtres sur la même ligne; donc, elles ne sont toutes que des visions. Ce raisonnement n'est qu'un sophisme. Si Strauss veut dire que Paul lui même *envisageait* l'apparition qui l'avait converti comme une simple vision, il est aisé de le réfuter. Car ce que Paul veut démontrer 1 Cor. XV, c'est la résurrection *corporelle* des fidèles, ce qu'il ne peut faire au moyen des apparitions de Jésus qu'autant qu'il les envisage toutes comme corporelles, les unes aussi bien que les autres. Si Strauss veut dire au contraire que l'apparition de Damas n'a réellement été autre chose qu'une vision, quoique Paul l'ait prise pour une réalité, la conclusion qu'il tire de cette méprise de Paul pour le sens qu'il faut donner à toutes les autres, n'a aucune valeur logique.

Ou bien enfin, Dieu aurait-il permis que l'*esprit* de Jésus glorifié, se manifestant aux disciples, produisît chez eux des effets semblables à ceux qu'aurait produits une aperception sensible?

[1] A la supposition de Strauss que le corps de Jésus a été jeté à la voirie, nous opposons ce fait de notoriété publique au temps de saint Paul : « *Il a été enseveli.* » (1 Cor. XV, 3.)

Ainsi pensent Weisse et Lotze. C'est pour cette hypothèse que s'est aussi prononcé Keim dans sa *Vie de Jésus*[1]. Mais 1 : Que sont alors les récits dans lesquels nous voyons le Ressuscité chercher à démontrer aux apôtres qu'il n'est point un *pur esprit* (Luc XXIV, 37-40) ? De pures inventions, d'audacieux mensonges. 2. Ce Jésus glorifié, apparu spirituellement aux apôtres, a-t-il ou n'a-t-il pas voulu produire sur eux l'impression qu'il était corporellement présent ? Si oui, cet être céleste serait un imposteur. Si non, il s'y serait pris bien maladroitement dans ses manifestations. Dans les deux cas, c'est lui qui est l'auteur du malentendu qui a produit le faux témoignage rendu involontairement par les apôtres. 3. Le tombeau vide reste inexpliqué dans cette hypothèse, aussi bien que dans la précédente. Keim n'a rien ajouté à ce qu'ont avancé ses devanciers pour résoudre cette difficulté. C'est qu'en réalité il n'y a qu'une seule raison suffisante à donner du tombeau vide : le tombeau a été trouvé vide, parce que celui qui y avait été déposé, en est lui-même sorti. — On doit appliquer à cette opinion de Keim ce qu'il faut dire de son explication des miracles et de sa manière d'envisager la vie de Jésus en général : C'est trop ou trop peu de surnaturel. Il ne vaut plus la peine de combattre les récits bibliques, quand on leur fait d'aussi énormes concessions, de nier, par ex., la naissance miraculeuse, quand on admet la sainteté absolue de Christ, ou la résurrection corporelle, quand on accorde la réalité des apparitions de Jésus glorifié. Keim a pendant quelque temps monté l'échelle ; maintenant il la redescend. Il ne saurait s'arrêter là.

II. Les *récits* de la résurrection. — Ces récits ne sont en réalité que les rapports sur les apparitions du ressuscité. Le plus ancien et le plus officiel, si l'on ose ainsi dire, est celui de *Paul* 1 Cor. XV. C'est le résumé de l'enseignement oral reçu dans l'Eglise (v. 2), de la tradition émanant de tous les apôtres réunis (v. 11-15). Paul énumère les six apparitions que voici : 1. à Céphas ; 2. aux Douze ; 3. aux 500 ; 4. à Jacques ; 5 aux Douze ; 6. à lui-même. Nous retrouvons aisément, chez *Luc*, N^os^ 1. 2 et 5 dans l'évangile (XXIV, 34 ; v. 36 et suiv. ; v. 50 et suiv.) ; N° 6 dans les Actes. L'apparition à Jacques est devenue un aliment pour la légende judéo-chrétienne. Elle est exploitée dans les apocryphes. Reste N° 3, l'apparition aux

[1] Autrement dans son *Geschichtl. Christus.*

500. Chose étrange et instructive! Aucune apparition de Jésus n'est mieux certifiée, plus inattaquable, nulle n'a été plus publique et n'a dû produire dans l'Eglise un effet aussi décisif..., et elle n'est mentionnée, du moins comme telle, dans aucun de nos quatre récits évangéliques! Combien ce fait doit nous mettre en garde contre l'*argumentum è silentio*, dont la critique fait aujourd'hui un usage si effréné! Comme il doit nous faire comprendre la complète ignorance où nous sommes encore, et serons probablement toujours, des circonstances qui ont présidé à la formation de cette tradition orale qui a exercé une influence si décisive sur notre historiographie évangélique! Luc ne pouvait ignorer ce fait, s'il avait lu seulement une fois la 1re épître aux Cor., conversé une fois sur ce sujet avec saint Paul..., et il ne l'a pas mentionné ni même laisser soupçonner! Faire descendre la composition de Luc d'une cinquantaine d'années pour expliquer cette omission ne sert de rien. Car plus les temps sont avancés, plus il est impossible que l'auteur de l'évangile n'ait pas connu la 1re ép. aux Cor.

Le rapport de *Matthieu* ne mentionne que les deux apparitions suivantes: 1. aux femmes, à Jérusalem; 2. aux Onze, sur une montagne de Galilée où Jésus leur avait donné rendez-vous (οὗ ἐτάξατο πορεύεσθαι). Nous reconnaissons facilement dans N° 1 l'apparition à Marie-Madelaine, Jean XX, 1-17. La seconde est cette réunion que Jésus avait convoquée, d'après Matthieu et Marc, dès avant sa mort, puis immédiatement après la résurrection soit par l'ange, soit de sa propre bouche (Matthieu). Mais c'est maintenant seulement que Matthieu nous parle du rendez-vous donné aux disciples *sur la montagne*. Ceci confirme ce que nous avions déjà reconnu: c'est qu'il s'agissait d'une convocation qui ne s'adressait pas seulement aux Onze, mais à tous les croyants, même aux femmes. Jésus voulait revoir tous ses *frères* et reconstituer son troupeau dispersé par la mort du Berger. Le choix d'une localité, comme celle qu'avait désignée Jésus, confirme le fait qu'il s'agissait d'une réunion nombreuse. Nous ne saurions donc douter que ce ne soit ici l'assemblée des 500 dont parle Paul 1 Cor. XV. Si Matthieu ne mentionne expressément que les Onze, c'est que c'est à eux que s'adresse la commission donnée par Jésus: «aller et baptiser tous les peuples.» L'expression: « *et il y en eut qui doutèrent*, » s'explique aussi plus aisément si les Onze n'étaient pas seuls[1]. — Matthieu

[1] Si l'on croit devoir rapporter cette expression aux Onze eux-mêmes, elle doit s'expli-

n'a pas eu l'intention de raconter les premières apparitions par lesquelles les apôtres, soit individuellement, soit réunis, ont été amenés à la foi (c'était le but des apparitions qui eurent lieu à Jérusalem et dont parlent Luc et Jean) ; mais celle que, conformément à l'esprit de son évangile, il a voulu mettre en relief comme la couronne de son récit ; c'est celle à laquelle il avait fait allusion dès l'abord et que l'on peut appeler la prise de possession messianique du monde entier.

Le récit de *Marc* est original jusqu'au v. 8. Au v. 9, nous trouvons : 1. un commencement de narration tout nouveau ; 2. dès le v. 8, une dépendance de Luc bien marquée. Après cela reviennent dès v. 15 et surtout v. 17, des paroles très-originales, qui indiquent une source indépendante. La composition de l'ouvrage paraît donc avoir été interrompue, dès le v. 8, et le livre être resté inachevé. Ce qui le démontre sûrement, c'est que l'apparition de Jésus annoncée aux femmes par l'ange, v 7, manque totalement, si, avec le *Sinaït.*, le *Vatic.* et d'autres autorités, on clôt l'évangile au v. 8. Dès v. 9, une fin a donc été ajoutée au moyen de notre évangile de Luc, qui avait paru dans l'intervalle, et de quelques matériaux originaux réunis précédemment dans ce but par l'auteur (v. 15. 16, et surtout 17. 18).

III. L'*ensemble* des récits. — Si, tirant ces récits de leur dispersion dans nos évangiles, nous les réunissons en un tout, nous trouvons dix apparitions. Dans les trois premières, Jésus console et relève ; car c'est à des cœurs abattus qu'il a affaire : il console Marie-Madelaine qui cherche son corps disparu ; il relève Pierre de sa chute ; il ranime l'espérance chez les deux d'Emmaüs. Après cela, dans les trois suivantes, il fonde la foi de ses futurs témoins au fait décisif de sa résurrection : il accomplit cette mission envers les apôtres en général et envers Thomas ; et il reconstitue l'apostolat en lui rendant son chef. Dans la septième et la huitième apparition, il imprime à l'apostolat cette puissante impulsion missionnaire qui dure encore, et il adjoint Jacques aux disciples, spécialement en vue de la mission auprès d'Israël. Dans les deux dernières, enfin, il complète par quelques instructions spéciales les ordres précédents (ne pas quitter Jérusalem, attendre l'Esprit, etc.) et fait son dernier

quer par le caractère sommaire de ce récit dans lequel les premiers doutes exprimés dans les apparitions précédentes sont appliqués à celle-ci, la seule racontée.

adieu; puis bientôt il appelle Paul spécialement en vue des païens. Cet ensemble si profondément psychologique, si saintement organique, n'est l'œuvre d'aucun des évangélistes, puisque les éléments en sont dispersés dans les quatre récits. La sagesse et l'amour de Christ en sont les seuls auteurs[1].

IV. L'*importance* de la résurrection. — Cet événement n'est pas là seulement pour *signaler* Jésus comme le Sauveur; c'est *le salut* lui-même, la condamnation enlevée, la mort vaincue. Nous périssions condamnés : Jésus meurt. Sa mort nous sauve; le premier il jouit du salut : il ressuscite, puis en lui il nous fait revivre. Un tel événement est tout, renferme tout, ou il n'est pas.

VI. — *L'ascension :* v. 50-53.

La résurrection a réhabilité l'humanité en celui de ses membres qui, par sa vie sainte et sa mort expiatoire, a vaincu nos deux ennemis, la loi qui nous condamnait en vertu du péché, et la mort qui nous tuait en vertu de la condamnation de la loi (1 Cor. XV, 56). Cette humanité réhabilitée en la personne de Christ par le fait de sa résurrection, l'ascension l'élève à toute sa hauteur; elle réalise sa destination, qui dès le commencement était de servir de libre organe à l'activité du Dieu infini.

V. 50-53[2]. *L'ascension.* — Luc seul nous a retracé dans son évangile et dans les Actes le tableau détaillé de cette

[1] Voir le remarquable développement de cette pensée chez M. Gess, dans son nouvel ouvrage. *Christi Zeugniss von seiner Person und seinem Werk*, 1870, p. 193 et suiv. « Cette progression si sagement graduée dans les apparitions de Jésus ne permet pas de leur attribuer une origine purement subjective. A supposer qu'elles fussent toutes racontées par un seul et même évangéliste, on pourrait essayer sans doute de faire de lui l'auteur de ce plan si bien ordonné. Mais comme cet ordre ne résulte que de la combinaison du premier, du troisième et du quatrième évangile..., cette explication aussi est exclue. » Page 204.

[2] V. 50. A B C L quelques Mnn. Syr^{sch} omettent εξω après αυτους. — ℵ B C D L 2 Mnn.: εως προς au lieu de εως εις. — V. 51. ℵ D It$^{aliq.}$

scène indiquée par Paul 1 Cor. XV, 7 et supposée dans tout le N. T. Des interprètes tels que Meyer croient devoir réduire l'ascension de Jésus à une élévation purement spirituelle, et n'admettre aucun fait extérieur et sensible dans lequel cette élévation se soit manifestée. Le récit de Luc serait le produit d'une tradition postérieure. Nous examinerons cette hypothèse en terminant.

Le sens du ἐξήγαγε δέ, *or il les conduisit*, est simplement celui-ci : « *Toutes ces instructions achevées*, il les conduisit... » Cette expression ne dit absolument rien quant à l'époque où le fait eut lieu. — Le terme συναλιζόμενος, *ayant rassemblé*, Act. I, 4, prouve que Jésus avait convoqué spécialement les apôtres dans le but de prendre congé d'eux. — Ἕως εἰς (T. R.), et encore plus décidément ἕως πρός (alex.), signifie, non : *jusqu'à*, mais : *jusque vers*, dans la direction et jusque dans le voisinage de... Il n'y a donc aucune contradiction avec Act. I, 12 [1]. Semblable au grand-prêtre quand, sortant du temple, il bénissait le peuple, Jésus sort encore une fois du monde invisible avant de s'y renfermer tout à fait, et donne aux siens une dernière bénédiction. Puis, tout en accomplissant cet acte d'amour, il est entraîné loin d'eux vers le sommet de la montagne, et sa présence visible s'évanouit à leurs yeux. Les mots καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν sont omis dans le *Sinaït.*, le *Cantabrig.* et quelques documents de l'*Itala*. Cette phrase serait-elle une glose de copiste ? Mais une glose aurait été probablement empruntée au récit des Actes, et ce livre ne

omettent les mots και ανεφερετο εις τον ουρανον. — V. 52. D $It^{aliq.}$ omettent les mots προσκυνησαντες αυτον. — V. 53. D $It^{aliq.}$ omettent les mots και ευλογουντες. — ℵ B C L omettent αινουντες και. — ℵ C D LΠ quelques Mnn. $It^{aliq.}$ omettent αμην.

[1] Voir l'intéressant passage de M. Félix Bovet sur l'endroit où doit se placer l'ascension, *Voyage en Terre-Sainte*, p. 225 et suiv.

présente pas d'expression analogue. Cette omission ne serait-elle pas plutôt, comme tant d'autres, le résultat d'une négligence, de la confusion des deux καί peut-être? On peut à peine croire que Luc eût dit tout court: *Il se sépara d'eux,* sans ajouter de quelle manière. L'imparfait ἀνεφέρετο, *il était élevé,* fait tableau. Il rappelle le θεωρεῖν, *contempler,* Jean VI, 62. Le *Cantabrig.* et quelques Mss. de l'*Itala* omettent (v. 52) les mots προσκυνήσαντες, *l'ayant adoré;* c'est peut-être par suite de la confusion de αὐταί et αὐτόν. Le verbe προσκυνεῖν, *se prosterner,* ne peut indiquer, dans ce contexte, que l'adoration que l'on adresse à un être divin (Ps. II, 12). — La joie des disciples, effet de cette élévation de leur Maître qui est le gage de la victoire de sa cause, réalisait déjà ce mot de Jésus: « *Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je m'en vais à mon Père* » (Jean XIV, 28). La question est de savoir si le récit plus détaillé des Actes (la nuée, les deux hommes glorifiés qui apparaissent) est une amplification du tableau due à la plume de Luc, ou si le récit de l'évangile n'était qu'une esquisse qu'il se proposait de compléter au commencement de son second ouvrage, dont cette scène devait former le point de départ. Si notre explication de v. 44-49 est fondée, on ne peut qu'incliner à la seconde manière de voir. Et plus on aura reconnu jusqu'ici dans Luc un écrivain convaincu et consciencieux, plus on se sentira moralement forcé de rejeter la première alternative. — Les omissions si nombreuses, v. 52. 53, dans le *Cantabrig.* et quelques Mss. de l'*Itala*, ne peuvent guères s'expliquer que par la précipitation dont paraissent avoir usé les copistes, en approchant de la fin de leur travail. Ou bien faudrait-il donner, avec Tischendorf, la préférence à ce texte abrégé, contre toutes les autres autorités réunies? D a b qui lisent αἰνοῦντες sans καὶ εὐλογοῦντες, ℵ B C L qui lisent εὐλογοῦντες sans

αἰνοῦντες καί, s'accusent réciproquement et confirment ainsi la leçon reçue : *louant et bénissant Dieu.* Peut-être l'omission provient-elle, chez les uns et chez les autres, de la confusion des deux — ντες. Αἰνεῖν, *louer,* se rapporte à la personne de Dieu, εὐλογεῖν, *bénir*, à ses bienfaits. Les disciples font ici ce que faisaient au commencement les bergers (II, 20). Mais quel chemin parcouru, quelle série de glorieux bienfaits entre ces deux actes de louange ! — Les derniers mots, ceux-ci en particulier : « *Ils étaient toujours dans le temple,* » forment la transition au livre des Actes.

Sur l'ascension.

Pour le sentiment des apôtres, l'ascension ne fut au premier moment que la dernière de ces nombreuses disparitions dont ils avaient été témoins durant les quarante jours (ἄφαντος ἐγένετο, v. 31). Pour Jésus, ce fut l'élévation de sa personne, *comme Fils de l'homme*, à cette μορφὴ θεοῦ (Phil. II, 6), à cet état divin auquel il avait renoncé au moment d'entrer dans les conditions de l'existence humaine. Parvenu au terme de sa carrière terrestre, il avait redemandé *sa gloire* (Jean XVII, 5); l'ascension fut l'exaucement de cette prière.

La critique moderne objecte contre la réalité de l'ascension, comme fait extérieur, le système de Copernic, qui ne permet plus de croire que le ciel soit un lieu particulier, situé au-dessus de nos têtes et au-delà des astres. Cette objection suppose, chez ceux qui l'élèvent, un bien grossier malentendu. Dans l'intuition biblique, l'ascension n'est pas l'échange d'un lieu pour un autre ; c'est un changement *d'état*, et ce changement est précisément l'affranchissement de tout emprisonnement dans les limites de l'espace, l'élévation à la toute-présence. La *nuée* fut comme le voile qui couvrit cette transformation. La *droite* d'un Dieu présent partout ne peut désigner un lieu déterminé. La séance à la droite de Dieu doit également renfermer la toute-science, qui est étroitement liée à la toute-présence, ainsi que la toute-puissance, dont la droite de Dieu est le symbole naturel. L'Apocalypse exprime dans son langage figuré le vrai sens de l'ascension, quand elle représente le

Fils de l'homme glorifié comme l'agneau aux sept cornes (toute-puissance) et aux sept yeux (toute-science). Ce mode d'être divin n'exclut pas en Jésus l'existence corporelle. Comp., chez Paul, le σωματικῶς, *corporellement*, Coloss. II, 9, et l'expression de *corps spirituel* appliquée au second Adam, 1 Cor. XV, 44. Nous ne saurions, par l'expérience, nous faire une idée de cette existence corporelle glorifiée. Mais elle peut se concevoir comme une puissance d'apparition sensible et d'activité extérieure, agissant au gré de la seule volonté et sur chaque point de l'espace.

Une autre objection se tire de l'omission de cette scène dans les autres documents bibliques. — Mais : 1. *Paul* mentionne expressément une apparition à *tous les apôtres*, 1 Cor. XV, 7. Placée à la suite de toute la série des apparitions précédentes (parmi lesquelles celle aux 500), et immédiatement avant celle qui a décidé de sa propre conversion, cette apparition ne peut être que celle de l'ascension, telle que la raconte Luc. Ce fait est décisif, puisque, d'après v. 3 et 11, c'est la παράδοσις, la tradition générale des églises, émanant des apôtres, que Paul résume dans ce passage. — 2. Comme qu'on explique la conclusion tronquée de *Marc*, les termes : « Le Seigneur donc, après leur avoir ainsi parlé, *fut enlevé au ciel* et s'assit à la droite de Dieu, » supposent un fait sensible quelconque, qui a servi de base à de telles expressions. Il en est de même des innombrables déclarations des *épîtres* (Paul, Pierre, Hébreux, Jacques), qui parlent de la gloire céleste de Jésus et de sa séance à la droite de Dieu. Les doctrines, chez les apôtres, ne sont jamais que le commentaire des faits. De telles expressions doivent avoir un substrat historique. — 3. Sans doute *Jean* ne raconte pas l'ascension. Mais peut-on dire qu'il ne la mentionne pas, quand on lit dans son évangile cette parole (VI, 62) : « *Que sera-ce, quand vous verrez le Fils de l'homme montant là où il était auparavant ?* » Le terme θεωρεῖν, proprement *contempler*, et le partic. prés. ἀναβαίνοντα, *montant*, ne permettent pas de penser à un fait de nature purement spirituelle (comp. Bäumlein, ad. h. l.). Pourquoi donc ne raconte-t-il pas la scène historique de l'ascension? Parce que, comme son point de départ était pris *après* le baptême qu'il ne raconte pas par cette raison, son point d'arrivée est placé *avant* l'ascension qu'il ne raconte pas non plus par cette raison. L'idée de son livre était le développement de la foi chez les apôtres, depuis sa naissance jusqu'à sa consommation. Or la foi était née avec la visite de Jean

et d'André, ch. I, après le baptême ; et elle avait reçu le sceau de la perfection par la profession de Thomas, ch. XX, avant l'ascension. Ce qui prouve positivement que l'évangéliste n'a point songé à raconter dans son livre *toutes* les apparitions qu'il connaissait, c'est celle des bords du lac de Génézareth, qui est racontée après la clôture du livre (XX, 30. 31) et dans un appendice (ch. XXI) rédigé soit par l'auteur lui-même (du moins jusqu'à v. 23), soit sur une tradition émanant de lui. Il connaissait donc cette apparition, et il ne l'avait pas mentionnée dans son écrit, comme Luc, qui ne pouvait ignorer l'apparition aux 500, et qui ne l'a mentionnée ni dans son évangile, ni dans les Actes. Quelle réserve de tels faits ne commandent-ils pas à une critique tant soit peu circonspecte ! — 4. Et voilà ce qu'il faut se rappeler aussi particulièrement, en appréciant le récit de *Matthieu*. Il est étrange sans doute de voir cet évangéliste ne raconter (outre l'apparition aux femmes, qui n'a pour but que de préparer la suivante par le message qui leur est donné) qu'une seule apparition, celle qui eut lieu sur la montagne de Galilée, où Jésus avait donné rendez-vous aux disciples ainsi qu'aux femmes et à tous les croyants, et où il transmet aux Onze leur mandat. Cette apparition ne peut être aucune de celles que Luc et Jean placent en Judée. Elle se rapproche déjà davantage, par la localité, de celle qui, d'après Jean XXI, eut lieu en Galilée ; mais elle ne peut être identifiée avec elle, puisque celle-ci eut pour théâtre le bord de la mer. Elle ne peut être, comme nous l'avons vu, que l'apparition aux 500 dont parle Paul. Le rendez-vous sur une montagne convient parfaitement à une assemblée aussi nombreuse, lors même que Matthieu ne mentionne que les Onze par la raison que tout vise à cette mission de l'évangélisation du monde que Jésus leur donne en ce jour-là. L'intention de Matthieu n'était nullement, comme nous l'avons déjà vu, de mentionner *toutes* les apparitions diverses, soit en Judée, soit en Galilée, par lesquelles Jésus avait relevé la foi personnelle des apôtres et mis fin à ses relations terrestres avec eux. Son récit visait exclusivement à cette apparition solennelle dans laquelle Jésus s'était déclaré le Seigneur de l'univers, le souverain des peuples, et avait donné aux apôtres la mission de lui conquérir les bouts de la terre. Il est si vrai que son récit devait aboutir à ce fait suprême, que, dès avant sa mort, Jésus l'annonçait (Matth. XXVI, 32), et qu'immédiatement après la résurrection l'ange et Jésus lui-même en

parlaient aux femmes (XXVIII, 7-10). Cette scène était en effet, dans le sentiment de l'auteur du premier évangile, le terme réel des révélations théocratiques, le couronnement de l'ancienne alliance. Si le jour de l'ascension était le plus important au point de vue du *développement personnel* de Jésus (Luc), le jour de l'apparition sur la montagne présentait l'accomplissement du programme messianique, esquissé I, 1 : « Jésus, *le Christ*, fils de *David*, fils d'*Abraham*. » C'était le jour décisif pour l'établissement du règne de Dieu qui est la grande pensée de Matthieu. La critique est sur une fausse voie, quand elle s'imagine que chaque évangéliste a dit tout ce qu'il eût pu dire. En face de la tradition orale répandue et reçue dans l'Eglise, l'historiographie évangélique n'avait point ces allures anxieuses qu'on lui suppose. Il ne lui importait guères de raconter une apparition de plus ou de moins. L'essentiel pour elle était l'affirmation de la résurrection elle-même. Le contraste entre l'énumération détaillée, officielle, de Paul, 1 Cor. XV, et chacun de nos quatre récits évangéliques, le prouve avec évidence. Il nous paraît en particulier qu'il y a une grande inconséquence à suspecter, comme le fait Meyer, le fait de l'ascension, à cause du silence de Matthieu, et à ne pas étendre ce soupçon à toutes les apparitions en Judée, qu'il ne mentionne pas davantage.

On s'est parfois fait une arme de ce passage de la lettre de Barnabas : « Nous célébrons dans la joie ce huitième jour dans lequel Jésus est ressuscité des morts et, après s'être manifesté, est monté aux cieux. » L'auteur, dit-on, place, comme Luc, l'ascension et la résurrection le même jour. Mais il se peut que par ces paroles il les place non le même jour, absolument parlant, mais le même jour *de la semaine*, *le huitième*, le dimanche (ce qui renfermerait sans doute une erreur, quant à l'ascension). Ou bien cette parole peut aussi signifier, d'après Jean XX, 17 dont elle serait la reproduction, que l'élévation de Jésus au ciel a commencé avec la résurrection et le jour même. Dès ce moment, en effet, *il n'était plus avec* les siens, comme il le dit lui-même (Luc XXIV, 44). Il appartenait à une sphère supérieure d'existence. Il ne faisait plus que *se manifester* ici-bas. Il n'y vivait plus. *Il montait*, selon sa propre expression. Dans ce sens, sa résurrection et le commencement de son élévation (καὶ-καὶ) ont donc eu lieu le même jour. L'expression : *après s'être manifesté*, se rapporterait aux apparitions qui eurent

lieu le jour de la résurrection et après lesquelles il entra dans la sphère céleste.

En tout cas, une fois la résurrection supposée réelle, la question est de savoir comment Jésus a quitté la terre. A la sourdine, sans mot dire? Un beau jour, sans avertissement quelconque, il aurait cessé de reparaître? Ce mode de faire est-il compatible avec son tendre amour pour les siens? Ou bien, selon M. de Bunsen, son corps, épuisé par le suprême effort que lui avait causé sa résurrection (Jésus aurait été lui-même, par l'énergie de sa volonté, l'auteur de ce fait, selon cet écrivain), aurait succombé dans une course missionnaire en Phénicie, où il allait chercher des croyants parmi les païens (Jean X, v. 17. 18, comp. avec v. 16); et, mort là ignoré, Jésus aurait été inhumé de même! Mais, dans ce cas, son corps ressuscité n'aurait différé en rien du corps qu'il avait eu pendant sa vie; et comment expliquer tous les récits d'où il résulte qu'entre sa résurrection et son ascension ce corps était déjà dans des conditions particulières et en voie de glorification? — La réalité d'un fait du genre de celui que rapporte Luc dans son récit de l'ascension, est donc indubitable, soit au point de vue particulier de la foi à la résurrection, soit au point de vue de la foi en général. L'ascension est un postulat de la foi.

L'ascension consomme, en la personne du Fils de l'homme, le dessein de Dieu à l'égard de l'humanité. Faire des croyants sanctifiés une famille d'enfants de Dieu, parfaitement semblables à ce Fils unique qui est le divin prototype de toute la race, voilà le plan de Dieu, son éternelle πρόθεσις (Rom. VIII, 28. 29), en vue de laquelle il a créé l'univers. Comme la plante est l'agent inconscient de la vie de la nature, l'homme doit devenir l'organe libre et intelligent de la vie sainte du Dieu personnel. Or, pour réaliser ce plan, Dieu a trouvé bon (εὐδόκησε) de l'accomplir d'abord EN UN; Eph. II, 6: « Il nous a ressuscités EN CHRIST et nous a fait asseoir EN LUI dans les lieux célestes; » I, 10: « Selon le dessein qu'il avait formé de rassembler tout sous UN Chef, Christ; » Hébr. II, 10: « Voulant amener des fils nombreux à la gloire, il a consommé LE CHEF DU SALUT. »

C'était là, d'après la divine méthode, le premier acte du salut. Le second a été d'unir à cet UN les individus croyants et de les associer ainsi à l'état divin auquel avait été élevé le Fils de l'homme (Rom. VIII, 29). Cette assimilation des fidèles à son Fils, Dieu l'accomplit par le moyen de deux faits qui sont les compléments nécessaires de ceux de l'histoire évangélique : la Pentecôte, par laquelle l'essence morale du Seigneur devient celle du croyant; et la Parousie, par laquelle l'état extérieur du fidèle sanctifié est élevé à la hauteur de celui du Seigneur glorifié. D'abord la sainteté, puis la gloire, pour le corps comme pour la tête : le baptême de Jésus qui devient le nôtre par la Pentecôte; l'ascension de Jésus qui devient la nôtre par la Parousie.

C'est ainsi que chaque évangile, et non pas seulement celui que nous venons d'expliquer, a pour second tome les Actes, pour troisième l'Apocalypse.

CONCLUSION

De l'étude exégétique nous passons au travail critique destiné à en recueillir les fruits. Ce travail portera sur quatre points :

I. Les traits caractéristiques de notre évangile.

II. Sa composition (but, temps, lieu, auteur).

III. Ses sources et sa relation avec les deux autres synoptiques.

IV. Les origines de l'Eglise chrétienne.

Le premier chapitre établira les faits ; dans les deux suivants nous remonterons de ceux-ci à leurs causes ; le quatrième est destiné à replacer la question de la littérature évangélique dans son milieu historique.

CHAPITRE Ier.

Les caractères du troisième évangile.

Nous avons à caractériser cet écrit : 1° comme travail historique ; 2° comme œuvre religieuse ; 3° comme composition littéraire.

I. — *Point de vue historique.*

Les traits distinctifs de la narration de Luc, sous le rapport historiographique, nous paraissent être : la richesse, l'exactitude et la continuité.

A. Sous le rapport de la quantité, cet évangile surpasse de beaucoup les autres synoptiques. On peut répartir toute

la matière renfermée dans ces trois écrits en 172 sections [1]. Sur ce nombre, Luc possède 127 sections, c'est-à-dire les trois quarts du total, tandis que Matthieu n'en présente que 114, ou les deux tiers, et Marc 84, ou la moitié.

Cette supériorité de richesse qui distingue Luc, ressortira davantage encore si l'on observe que, après avoir retranché les 56 sections qui sont communes aux trois récits et forment en quelque sorte l'héritage indivis des synoptiques, puis les 18 qui sont communes à Luc et à Matthieu seuls, enfin les 5 qu'il possède en commun avec Marc, il lui en reste pour sa propriété particulière 48, c'est-à-dire plus du quart de la matière totale, tandis que Matthieu n'en a en propre que 22, et Marc que 5.

Il est à remarquer enfin que ces matériaux exclusivement propres à Luc sont aussi importants qu'abondants. Ce sont, par exemple, les récits de l'enfance; ceux de la résurrection du fils de la veuve de Naïn, de la femme pécheresse aux pieds de Jésus, du repas chez Marthe et Marie, des larmes de Jésus sur Jérusalem; les paraboles du bon Samaritain, de la brebis et de la drachme perdues, de l'enfant prodigue, de l'économie infidèle, du mauvais riche, du juge inique, du pharisien et du péager; la prière de Jésus pour ses bourreaux, son entretien avec le brigand sur la croix, l'apparition aux deux disciples d'Emmaüs, l'ascension. Quel amoindrissement de l'image qui nous reste de Jésus,

[1] Il y a nécessairement beaucoup d'arbitraire dans la manière dont on découpe ces sections, ainsi que dans celle dont on établit le parallélisme entre les trois récits, surtout en ce qui concerne les discours plus ou moins communs à Matthieu et Luc. M. Reuss *(Gesch. der heil. Schriften N. T.)*, faisant les sections plus grandes, n'en obtient que 124. Cette différence peut modifier assez sensiblement les chiffres qui indiquent la richesse comparative des trois évangiles.

et quel appauvrissement de la connaissance que nous avons de ses enseignements, si tous ces morceaux, conservés par Luc seul, nous manquaient!

B. Mais, en fait d'histoire, l'abondance importe moins que l'exactitude. La richesse de Luc est-elle de bon aloi, et son trésor ne contient-il pas de fausse monnaie? Nous croyons que toute saine exégèse de l'écrit de Luc aboutira à un hommage rendu à sa fidélité. S'agit-il des parties qui lui sont propres, les récits de l'enfance ch. I et II, le récit de voyage IX, 51-XIX, 27, le tableau de l'ascension XXIV, 50-53? Nous avons trouvé les premiers confirmés, quant au fait central, la naissance miraculeuse, par la sainteté absolue de Christ, qui est l'affirmation inébranlable de sa conscience et qui suppose chez lui une origine différente de la nôtre; et, quant aux détails, par le caractère absolument judaïque des faits et des discours, caractère qui ne s'expliquerait plus après la rupture de l'Eglise et de la Synagogue. Le surnaturel dans ces récits n'a d'ailleurs rien de commun avec le merveilleux légendaire des apocryphes, ni même avec les traditions déjà altérées que présentent des hommes tels que Papias et Justin, les successeurs les plus rapprochés des apôtres, sur divers points de l'histoire évangélique.

En étudiant avec soin le récit de voyage, nous avons vu s'évanouir toutes les invraisemblances qu'on y a trouvées. Ce n'est point une course directe à Jérusalem, c'est une lente et solennelle pérégrination dont Jésus emploie tous les incidents et toutes les rencontres au profit de l'éducation de ses disciples et de l'évangélisation des foules. Il trouve ainsi l'occasion de visiter une contrée qui jusqu'alors n'avait point eu part à son ministère, les parties méridionales de la Galilée, adjacentes à la Samarie, ainsi que la Pérée. Par là est comblée une lacune importante dans son œuvre en

Israël. Enfin le tableau de cette marche prolongée vers Jérusalem, sans présenter exactement le même type que le récit de Jean, qui divise cette époque en quatre voyages distincts (les voyages à la fête des Tabernacles ch. VII, à la fête de la Dédicace ch. X, à Béthanie ch. XI, à la dernière Pâque ch. XII), s'en rapproche cependant si considérablement, qu'il est impossible de ne pas trouver dans cette circonstance une confirmation importante du récit de Luc. C'est une première, quoiqu'imparfaite rectification de l'opposition tranchée entre le ministère galiléen et le dernier séjour à Jérusalem, qui est le caractère de l'intuition synoptique; c'est le commencement du retour à la pleine vérité historiqne rétablie par Jean [1].

Nous avons trouvé le récit de l'ascension confirmé non seulement par la notion apostolique de la glorification de Jésus, qui remplit les épîtres, par les derniers versets de Marc et par la paaole de Jésus Jean VI, 62, mais encore par le témoignage exprès rendu par Paul 1 Cor. XV, 7 à une apparition accordée à *tous les apôtres*, qui doit avoir eu lieu entre celle qui fut accordée aux cinq cents frères et celle du chemin de Damas.

Bien loin donc de voir dans ces parties des additions arbitraires que Luc se serait permis de faire à l'histoire évangélique, nous devons y reconnaître des données historiques réelles qui servent à compléter le commencement, le milieu et la fin de la vie du Seigneur.

[1] Sabatier *(Essai sur les sources de la vie de Jésus*, p. 31 et 32) : « Luc, sans le chercher ni le vouloir, mais par une conséquence même de ses informations nouvelles, a détruit le cadre factice de la tradition synoptique, et nous en a fait entrevoir un nouveau plus large sans être moins simple. Luc est loin d'avoir tout éclairci... Il eut trop de lumières pour se borner à suivre les traces de ses devanciers; il n'en eut pas assez pour arriver à la pleine réalité de l'histoire évangélique. Il sert ainsi admirablement de transition entre les deux premiers évangiles et le quatrième. »

Nous croyons avoir également constaté l'exactitude à peu près constante de Luc dans la répartition en une foule d'occasions diverses des enseignements que Matthieu groupe en corps de discours ; nous avons reconnu le même caractère de fidélité dans les préambules historiques par lesquels il introduit presque toujours ces enseignements. Après avoir constaté, comme nous l'avons fait, la relation entre la parole sur les lys des champs et les oiseaux des cieux et la parabole du riche insensé (ch. XII), le rapport tout semblable entre les images employées dans l'enseignement sur la prière et la parabole de l'ami importun (ch. XI), — qui pourra préférer, historiquement parlant, la place qu'assigne Matthieu à ces deux enseignements dans le cours du sermon sur la montagne, où les images employées perdent l'à-propos exquis qu'elles tirent chez Luc de cette relation avec les récits qui précèdent? Quel critique judicieux, après avoir reconnu la solution de continuité que produit dans le sermon sur la montagne l'intercalation du morceau de l'oraison dominicale (Matth. VI), ne préférera le tableau si caractéristique que nous a tracé Luc de la circonstance dans laquelle cette formule de prière fut enseignée aux apôtres (Luc XI, 1 et suiv.)? Comment douter que l'adieu menaçant aux villes de Galilée ait été prononcé au moment où le place Luc (ch. X), immédiatement après le départ IX, 51, plutôt qu'au milieu du ministère galiléen, où le place Matthieu? Il est même des cas où les paroles de Jésus ne peuvent s'expliquer complétement que dans la circonstance où les place Luc ; ainsi les réponses de Jésus aux trois aspirants au royaume de Dieu (ch. IX) seraient incompréhensibles et difficilement justifiables à la veille d'une simple excursion de l'autre côté de la mer (Matth. VIII), tandis qu'elles s'expliquent pleinement au moment d'un départ définitif (Luc).

Les préambules par lesquels Luc introduit ces enseignements occasionnels, ne sont pas en faveur auprès des critiques modernes [1]. Cependant Holtzmann reconnaît la vérité historique de plusieurs, de ceux, par exemple, qui introduisent l'oraison dominicale et l'enseignement sur l'avarice (ch. XII). Nous avons nous-mêmes constaté l'exactitude d'un très-grand nombre et montré qu'ils contiennent la clef des discours suivants, et que les exégètes se sont souvent égarés pour avoir négligé les indications qu'ils renferment. Voir à XIII, 23; XIV, 25; XV, 1. 2; XVI, 1. 14; XVII, 20; XVIII, 1; XIX, 11. Ce qui confirme le caractère vraiment historique de ces notices, c'est qu'il est un certain nombre d'enseignements qui en sont dépourvus et que Luc se contente de placer sans liaison et sans préambule à la suite les uns des autres: ainsi les quatre préceptes XVII, 1-10. Certes, s'il se fût permis d'inventer des situations, il ne lui eût pas été plus difficile d'en imaginer pour ces paroles-là que pour tant d'autres.

Si nous comparons enfin les récits parallèles de Luc et des deux autres synoptiques, nous trouvons, soit dans la description des faits, soit dans la teneur des paroles de Jésus, une supériorité d'exactitude très-remarquable dans le récit de Luc. Nous rappelons la prière de Jésus au moment de son baptême, et avant la transfiguration; c'est le

[1] Weizsäcker est celui qui les maltraite le plus: « On ne peut accorder aucune valeur aux introductions historiques de Luc » (*Untersuch.*, p. 139). Il est vrai qu'il est forcément conduit à cette appréciation par son opinion sur la conformité générale des grands discours de Matthieu avec la source apostolique commune de Matthieu et de Luc, les *Logia*. Si Matthieu est celui des deux évangélistes qui reproduit fidèlement cette source, Luc doit avoir disloqué arbitrairement les grands corps de discours de Matthieu, et les préambules historiques doivent être dans ce cas de son invention.

facteur humain qui motive l'intervention divine et lui ôte le caractère brusque qu'elle paraît avoir dans les autres récits. Dans la tentation la transposition des deux derniers actes de la lutte, dans la transfiguration l'indication du sujet de l'entretien de Moïse et d'Elie avec Jésus, jettent un grand jour sur l'ensemble de ces scènes qui, dans les deux autres synoptiques, sont beaucoup moins claires (voir ces passages).

Nous savons qu'on reproche à Luc de graves erreurs historiques. Suivant M. Renan (*Vie de Jésus*, p. XXXIX et suiv.), certaines sentences y sont « poussées à l'excès et faussées, » par exemple, XIV, 26, où Luc dit: « Si quelqu'un ne *hait* son père ou sa mère, » là où Matthieu se borne à dire: « Celui qui *aime* son père ou sa mère *plus* que moi; » — nous renvoyons à notre exégèse de ce passage; — « il exagère le merveilleux, » par exemple, l'apparition de l'ange à Gethsémané; — comme si Matthieu et Marc ne racontaient pas un fait tout pareil, qu'omet Luc, à la fin du récit de la tentation! — « il commet des erreurs de chronologie, » par exemple en ce qui concerne Quirinius et Lysanias; — Luc nous paraît justifié quant à Lysanias, et quant à Quirinius, au point où en sont présentement les recherches, un historien impartial se permettra difficilement de le condamner sans appel. — Selon Keim, Luc est évidemment dans l'erreur en plaçant en tête du ministère galiléen la visite à Nazareth; — mais n'a-t-il pas placé auparavant le tableau de l'activité générale de Jésus en Galilée (IV, 14 et 15)? Et la parole du v. 23, qui suppose un séjour à Capernaüm antérieur à cette visite, n'est-elle pas ainsi motivée? Et, de plus, Matthieu IV, 13 et Jean II, 12 ne renferment-ils pas des indices incontestables d'un retour de Jésus à Nazareth dans les tout premiers temps de son ministère galiléen? Selon le même auteur, Luc fait de Naïn,

en Galilée, une ville de Judée ; — mais cette interprétation provient, nous l'avons vu, de l'inintelligence complète du contexte (voir à VII, 17). On prétend, à l'occasion de XVII, 11, qu'il ignorait la position respective de la Samarie et de la Galilée. Nous nous sommes convaincus que Luc n'est rien moins que coupable d'une erreur si grossière. Selon M. Sabatier (p. 29), il y aurait contradiction entre le départ de Jésus par la Samarie (IX, 52) et son arrivée en Judée par Jéricho (XVIII, 35) ; — mais si même le plan de Jésus eût été de passer par la Samarie, le refus des Samaritains de l'accueillir l'eût empêché de l'exécuter ; et eût-il malgré cela passé par la Samarie, il pouvait encore arriver par Jéricho ; car il existe de tous temps une route allant du nord au sud sur la rive droite du Jourdain. On objecte enfin certaines fautes qu'il partagerait avec les deux autres synoptiques. Mais ou bien ces erreurs n'existent pas réellement, comme celle qui se rapporte au jour de la mort de Jésus ; ou bien Luc ne les partage pas, comme celle par laquelle Matthieu et Marc placent l'emprisonnement de Jean avant le premier retour de Jésus en Galilée ; ou le reproche d'inexactitude ne l'atteint que dans une mesure plus faible que ses deux collègues, comme dans le cas de l'omission des voyages de Jésus à Jérusalem.

Il est une dernière observation à faire sur le caractère historique du récit de Luc. Ce récit occupe une position intermédiaire entre ceux des trois autres évangiles. Il a un point commun avec Matthieu, ce sont les enseignements de Jésus ; il a aussi un point de contact avec Marc, c'est la suite des récits qui est la même sur une grande étendue de la narration ; il a également avec Jean plusieurs traits communs ; le principal est cet intervalle considérable qui sépare chez l'un et chez l'autre la fin du ministère galiléen du dernier séjour à Jérusalem. A cela s'ajoutent quelques traits

particuliers, tels que la visite chez Marthe et Marie, ainsi que les traits de caractère de ces deux femmes, qui s'accordent si bien avec le tableau de la famille de Béthanie, tracé par Jean (ch. XI) ; puis la dispute des disciples à la suite de la sainte Cène avec l'instruction de Jésus qui s'y rattache, récit dont le rapport avec celui du lavement des pieds chez Jean (ch. XIII) est si frappant. Ainsi, tout en restant indépendant des trois autres évangiles, celui de Luc est néanmoins confirmé et appuyé simultanément par tous trois.

De tous ces faits qu'a constatés l'exégèse, il résulte que si le récit de Luc n'a pas, comme celui de Jean, le complet et la précision du rapport d'un témoin oculaire, il atteint néanmoins au degré de fidélité que l'on peut attendre d'un narrateur qui a puisé ses matériaux aux sources les plus pures et les plus rapprochées des faits.

C. Une confirmation importante de l'exactitude du récit de Luc résulte de la continuité, du progrès historique bien marqué, qui le caractérise. S'il reste inférieur à celui de Jean sous ce rapport, il est bien supérieur à ceux de Matthieu et de Marc.

Quand l'auteur ne nous le dirait pas dans le prologue, nous reconnaîtrions aisément qu'il s'est proposé de tracer le tableau du développement graduel de l'œuvre chrétienne. Il prend son point de départ à l'origine la plus reculée de cette œuvre, l'annonce de la naissance du précurseur ; c'est la première lueur du jour nouveau qui se lève sur l'humanité. Puis viennent la naissance et la croissance du précurseur, la naissance et la croissance de Jésus lui-même. Le développement physique et moral de Jésus est esquissé à deux reprises, avant et après sa première visite à Jérusalem à l'âge de douze ans, trait rapporté par Luc seul et qui forme le lien entre l'enfance de Jésus et son ministère

public. Avec le baptême commence le développement de son œuvre, continuation de celui de sa personne. Dès ce moment le récit se poursuit sur deux lignes distinctes et parallèles; d'un côté, c'est le progrès de l'œuvre nouvelle; de l'autre, c'est sa rupture violente avec l'œuvre ancienne, le judaïsme. Le progrès de l'œuvre est signalé par son accroissement extérieur. D'abord Capernaüm en est le centre; de là Jésus rayonne dans toutes les directions (IV, 43. 44): Naïn à l'ouest, Gergésa à l'est, Bethsaïda Julias au nord; puis Capernaüm cesse d'être le centre de ses excursions (VIII, 1-3), et, abandonnant entièrement ces contrées plus septentrionales, il s'en va évangéliser la Galilée méridionale et la Pérée, qu'il n'avait pas encore abordées (IX, 51), et se rend par cette voie à Jérusalem. Avec ce progrès extérieur marche de pair le développement moral de l'œuvre elle-même. Entouré d'abord d'un certain nombre de *croyants* (IV, 38-42), Jésus en appelle bientôt quelques-uns à devenir ses *disciples* permanents et ses collaborateurs (V, 1-11; 27-28). Assez longtemps après, quand l'œuvre a grandi, du milieu de cette foule de disciples il en choisit douze, dont il s'entoure plus étroitement et qu'il appelle *apôtres*. C'est le fondement de l'édifice nouveau. Le moment arrive enfin où ils ne suffisent plus aux besoins; alors 70 nouveaux évangélistes leur sont adjoints. La mort de Jésus suspend quelque temps le progrès de l'œuvre; mais après sa résurrection l'apostolat est reconstitué; et bientôt l'ascension, en plaçant le Maître sur le trône, lui donne les moyens d'élever ses collaborateurs à toute la hauteur de la mission qu'ils ont à remplir en son nom. L'enchaînement de cette narration n'est-il pas irréprochable? Et cet exposé n'est-il pas bien supérieur, comme œuvre historique, à la juxtaposition systématique des masses homogènes dans Matthieu ou à la succession anecdotique des récits chez Marc? —

La même gradation se retrouve sur l'autre ligne, celle des faits qui marquent la rupture de l'œuvre nouvelle avec Israël et ses représentants officiels. D'abord ce sont les habitants de Nazareth qui refusent de reconnaître comme Messie leur ancien combourgeois (ch. IV); ce sont ensuite les scribes venus de Jérusalem, qui lui dénient le droit de pardonner les péchés, qui l'accusent de violer le sabbat (ch. V et VI), et qui, à la vue de ses miracles et à l'ouïe de ses répliques, deviennent comme fous de fureur (VI, 11); c'est Jésus qui annonce son prochain rejet par le Sanhédrin (IX, 22) et la mort qui l'attend à Jérusalem (v. 31); c'est la malédiction prononcée sur les villes de Galilée (ch. X) et sur toute cette génération que condamneront un jour la reine du Midi et les Ninivites; c'est la malédiction divine annoncée en face, dans un banquet, aux pharisiens et aux scribes, et la scène violente qui suit ce conflit (ch. XI et XII); c'est l'annonce expresse du rejet d'Israël et de la désolation du pays, de Jérusalem en particulier (ch. XIII); ce sont enfin le jugement et le supplice de Jésus qui rompent le dernier lien entre le Messie et son peuple, la résurrection et l'ascension qui émancipent sa personne de toute relation nationale et qui spiritualisent entièrement son règne. Ainsi, au terme, l'œuvre commencée à Bethléem se trouve parvenue à son faîte, soit quant à son développement interne, soit quant à son émancipation extérieure.

C'est en vue de faire ressortir ce progrès constant de l'œuvre divine, sous les deux rapports indiqués, que dès le commencement l'auteur jalonne son récit par une série de remarques générales qui servent de point de repos dans la marche, et qui rendent compte à chaque fois de la situation présente de l'œuvre. Ces courts tableaux, qui servent et de résumés et de pierres d'attente, se distinguent tou-

jours par l'emploi du temps descriptif (l'imparfait); la reprise du mouvement historique est signalée par la réapparition du temps narratif (l'aoriste). Voici les principaux passages de ce genre : I, 80; II, 40; 52; III, 18; IV, 15; 37; 44; V, 15. 16; VIII, 1; IX, 51; XIII, 22; XVII, 11; XIX, 28; 47. 48; XXI, 37. 38; XXIV, 53 (dernier mot qui clôt l'évangile et prépare le récit des Actes). Si ces formules sont de plus en plus distantes à mesure que le récit s'éloigne du point de départ, c'est que, plus la marche avance, moins il est aisé d'en mesurer le progrès.

Ce qui achève de prouver que ce caractère de continuité n'est pas accidentel dans le récit de Luc, c'est qu'il se retrouve exactement le même dans le livre des Actes. Ici, Luc décrit la naissance et la croissance de l'Eglise, tout comme il a décrit dans l'évangile la naissance et la croissance de la personne et de l'œuvre de Jésus. Le récit marche de Jérusalem à Antioche et d'Antioche à Rome, comme, dans l'évangile, il a marché de Bethléem à Capernaüm et de Capernaüm à Jérusalem. Et ce n'est pas seulement sur la ligne du progrès de l'œuvre, que les Actes continuent l'évangile; c'est aussi sur celle de la rupture du règne de Dieu avec le peuple d'Israël. Le rejet du témoignage apostolique et la persécution des Douze par le Sanhédrin; le rejet de la prédication d'Etienne, son martyre et la dispersion de l'Eglise qui en est la suite; le martyre de Jacques (ch. XII); la répétition constante de la conduite récalcitrante d'Israël dans chaque ville du monde où Paul a soin de prêcher d'abord dans la synagogue; les machinations des Juifs contre lui, lors de son arrestation à Jérusalem, auxquelles il n'échappe que par l'impartiale intervention des autorités romaines; et enfin, dans la scène finale (ch. XXVIII), le rejet décisif de l'Evangile par la communauté juive de Rome, au cœur de l'empire : tels sont les degrés

de ce divorce toujours croissant entre l'Eglise et la Synagogue, auquel cette dernière scène met comme le point final.

Il est intéressant de remarquer que la série de formules générales qui jalonne la marche dans l'évangile, continue dans les Actes; c'est la même route qui se poursuit : I, 14; II, 42-47; IV, 32-34; V, 12. 13; 42; VI, 7; VIII, 4. 5; IX, 31; XII, 24; XIII, 52; XIX, 20; XXIV, 26. 27; XXVIII, 30. 31 (dernier mot qui est la clôture du récit). Il suffirait du retour périodique de ces formules, pour prouver que c'est une seule et même main qui a rédigé et l'évangile et les Actes; car cette forme ne se retrouve nulle part ailleurs dans le N. T.

A tous ces traits nous reconnaissons la supériorité de l'écrit de Luc, comme travail historique. Matthieu groupe des enseignements et en forme de grands discours; c'est un prédicateur. Marc narre les faits comme ils se présentent à sa pensée; c'est un chroniqueur. Luc reproduit le développement externe et interne des faits; c'est l'historien proprement dit. Remarquons que les trois caractères que nous venons de signaler dans son récit correspondent exactement aux trois termes saillants de son programme (I, 3) : la richesse, au mot πᾶσιν (*toutes choses*); l'exactitude, au mot ἀκριβῶς (*exactement*); et la continuité, au mot καθεξῆς (*par ordre*). C'est donc avec pleine conscience de sa méthode que Luc a travaillé de la sorte. Il s'était tracé un programme, et il l'a fidèlement suivi.

II. — *Point de vue religieux.*

C'est sur ce point que se sont élevées dans la critique moderne les discussions les plus sérieuses. L'école de Tubingue, en particulier, s'est efforcée de faire prévaloir l'idée que notre troisième évangile, au lieu d'être travaillé

purement et simplement au service de la vérité historique, l'avait été dans l'intérêt d'une tendance particulière, celle du christianisme de saint Paul, tout différent du christianisme primitif et apostolique.

On ne peut méconnaître une affinité remarquable entre le contenu de Luc et ce que l'apôtre Paul appelle fréquemment dans ses épîtres *son évangile*, c'est-à-dire la doctrine de l'universalité et de la gratuité complète du salut offert à l'homme sans aucune condition légale. Dès l'entrée, les anges célèbrent la bienveillance de Dieu *envers* (tous) *les hommes*. Siméon fait pressentir la rupture entre le Messie et la plus grande partie de son peuple. Luc seul poursuit la citation d'Esaïe relative au ministère de Jean-Baptiste jusqu'à ces mots : « Et *toute chair* verra le salut de Dieu. » Il fait remonter la généalogie jusqu'à *Adam*. Le ministère de Jésus s'ouvre par sa visite à Nazareth, qui prélude expressément à l'incrédulité d'Israël. Le paralytique et la pécheresse obtiennent par la seule *foi* leur pardon. L'envoi des 70 évangélistes préfigure l'évangélisation de tous les peuples. Le rôle du Samaritain dans la parabole fait ressortir la supériorité de la disposition morale de ce peuple sur celle des Israélites. Les quatre paraboles de la brebis et de la drachme perdues, de l'enfant prodigue, du pharisien et du péager, sont la doctrine de Paul mise en action. Celle du grand repas (ch. XIV) ajoute à la vocation des pécheurs en Israël (v. 21) celle des païens (v. 22 et 23). L'enseignement sur le serviteur inutile (XVII, 7-10) sape radicalement la justice des œuvres. La reconnaissance du lépreux samaritain, comparée à l'ingratitude des neuf lépreux juifs, fait de nouveau ressortir les dispositions favorables de ce peuple étranger à la théocratie. Le salut habite dans la maison de Zachée le péager dès l'instant où il a cru. La formule de l'institution de la sainte Cène est pres-

que identique avec celle de Paul 1 Cor. XI. Les paroles de Jésus sur la croix rapportées par Luc, sa prière pour ses bourreaux, sa promesse au brigand et sa dernière invocation à son Père, sont toutes trois des paroles de grâce et de foi. Les apparitions de Jésus ressuscité correspondent presque point pour point à l'énumération de Paul 1 Cor. XV. L'ordre de Jésus aux apôtres de « prêcher la repentance et la rémission des péchés *à toutes les nations,* » est comme le programme de l'œuvre de cet apôtre, et le tableau qui termine l'évangile, celui de Jésus quittant les siens en les bénissant, en reproduit admirablement l'esprit.

Cet ensemble de traits exclusivement propres à Luc ne permet pas de douter d'une relation spéciale entre l'écrit de cet évangéliste et le ministère de saint Paul; et après cela il serait difficile de ne pas trouver l'indication de ce rapport dans cette parole adressée à Théophile, sans doute un chrétien formé par l'enseignement de Paul : « *Afin que tu reconnaisses la pleine certitude des enseignements que tu as reçus.* » (Voir t. I, p. 77-79.)

Mais à ce fait incontestable semble s'en opposer un autre, non moins évident : la présence dans ce même évangile d'une quantité considérable d'éléments de nature complétement judaïque, ce qu'on appelle aujourd'hui l'*ébionisme* de Luc.

Ce même historien, si favorable à l'universalisme de Paul, fait commencer l'œuvre nouvelle dans le sanctuaire de l'ancienne alliance, dans le Lieu saint du temple de Jérusalem. Les personnages appelés à y concourir se recommandent à la préférence divine par leur fidélité irréprochable à toutes les observances légales (I, 6-15). Le Messie qui va naître montera sur le trône *de David son père;* son royaume sera *la maison de Jacob* rétablie (v. 32. 33), et le salut qu'il apportera à son peuple aura pour

point culminant la célébration parfaite du culte par Israël affranchi de ses ennemis (v. 74. 75). Jésus lui-même est soumis dès le commencement à toutes les astrictions légales ; il est circoncis et présenté dans le temple aux jours et avec tous les rites prescrits, et ses parents ne s'en retournent chez eux, est-il dit expressément, que « *lorsqu'ils ont accompli tout ce qui est ordonné par la loi du Seigneur.* » A l'âge indiqué par l'usage théocratique, il est conduit pour la première fois à la fête de Pâques où, observe le récit, « *ses parents se rendaient chaque année.* » Comme condition de participation au royaume du Messie, le peuple reçoit de la bouche de Jean-Baptiste uniquement l'indication de certaines œuvres de justice et de bienfaisance à pratiquer. Si, dans son ministère, Jésus viole sans scrupule les additions dont les docteurs avaient entouré la loi comme d'une haie, par exemple dans ses miracles sabbatiques, il n'en reste pas moins soumis à l'ordonnance mosaïque, même quant au sabbat. Il envoie le lépreux guéri offrir le sacrifice à Jérusalem, *en témoignage* de son respect pour Moïse. La vie éternelle consiste, selon lui, dans l'accomplissement du sommaire (X, 26-28) ou des commandements de la loi (XVIII, 18-20). Il relève avec amour, chez la femme qu'il guérit au jour du sabbat, sa qualité de *fille d'Abraham.* (XIII, 16). Il va même jusqu'à affirmer (XVI, 17) que « *pas un trait de la loi* ne tombera. » La vraie cause de la perdition qui menace les pharisiens, représentés par le mauvais riche, c'est de ne pas écouter *Moïse et les prophètes.* Encore au dernier jour du ministère de Jésus, les femmes qui l'entourent interrompent, par respect pour le sabbat qui commence, leurs préparatifs pour embaumer le corps de Jésus ; « *et,* est-il dit expressément, *elles se reposèrent le jour du sabbat selon la loi* » (XXIII, 56). Enfin, c'est Jérusalem qui doit être le point de départ de la prédication nouvelle ;

c'est dans cette ville que les apôtres doivent attendre la vertu d'en-haut. C'est dans le temple qu'ils se tiennent continuellement, après l'ascension. Le récit se termine dans le temple, comme c'est dans le temple qu'il a commencé (XXIV, 53).

Comment, si la conception de Paul est réellement *antinomiste,* hostile au judaïsme et à la loi, et si Luc a écrit dans l'intérêt de ce point de vue, ainsi que le prétend l'école de Tubingue, expliquer cette seconde série de faits et d'enseignements, qui n'est certes pas moins saillante dans notre évangile que la première? La critique se trouve ici dans un embarras qui se trahit par la diversité des explications qu'elle cherche à donner de ce fait. Volkmar coupe le nœud gordien; selon lui ces éléments judaïques n'existent pas du tout. Le troisième évangile est *purement* paulinien. Cela est plus aisé à affirmer qu'à démontrer; il est le seul de son école qui ait osé soutenir cette assertion que renversent les faits les plus patents. Baur reconnaît ces faits, et il les explique en admettant un remaniement postérieur de notre évangile. La première rédaction, le Luc primitif, étant exclusivement paulinienne. les éléments ébionites ont été introduits plus tard par l'auteur anonyme de notre Luc canonique, et cela dans un but de conciliation. Mais Zeller a parfaitement montré à son maître que cette hypothèse d'un Luc primitif différent du nôtre est incompatible avec l'unité de tendance et de style qui règne dans notre évangile et qui s'étend même à la seconde partie de l'ouvrage, le livre des Actes. Les éléments judaïques ne sont pas *plaqués*, dans ce récit; ils appartiennent à la substance de l'histoire. Et Zeller lui-même, quelle explication propose-t-il? L'auteur, paulinien décidé quant à sa personne, a compris que, pour faire admettre le système de son maître par le parti judéo-chrétien, il ne fallait point le heur-

ter. Il a donc trouvé prudent d'entremêler dans son écrit des morceaux des deux catégories, les uns pauliniens, propres à répandre sa propre manière de voir, les autres judaïques, propres à flatter le goût des lecteurs jusqu'ici opposés au parti de Paul. C'est de ce calcul machiavélique que serait sortie l'œuvre de Luc, avec ses deux courants foncièrement contradictoires [1].

Mais, avant de recourir à une explication moralement et rationnellement aussi improbable, et que nous examinerons plus à fond en traitant du but de notre évangile, n'est-il pas juste de rechercher s'il n'y en a pas une plus naturelle et qui contraste d'une manière moins choquante avec le caractère de sincérité et de simplicité qui frappe tout lecteur dans l'écrit de Luc? L'ancienne alliance avec ses formes légales n'était-elle pas la préparation, divinement instituée, de la nouvelle? La nouvelle, avec son pur spiritualisme, n'était-elle pas le terme divinement voulu de l'ancienne? Jérémie n'avait-il pas déclaré déjà que les jours venaient où Dieu abolirait lui-même l'alliance qu'il avait traitée à Sinaï avec les pères du peuple, et où il y substituerait une *alliance nouvelle,* dont le caractère essentiel serait que la loi serait écrite, non plus sur des tables de pierre, mais dans les cœurs, non plus devant nous, mais en nous (XXXI, 31-34)? Cette promesse établissait clairement que l'époque messianique serait à la fois l'abolition de la loi quant à la lettre, et son accomplissement éternel selon

[1] Overbeck, autre savant de la même école, dans son Commentaire sur les Actes (réédition de celui de de Wette), combat à son tour l'explication de Zeller, et voit dans l'œuvre de Luc le résultat non d'un calcul ecclésiastique, mais d'un paulinisme en décadence (voyez chap. II de cette Conclusion). Quant à Keim, il a recours à l'hypothèse d'un évangile ébionite, qui aurait été le fond premier sur lequel Luc, disciple de Paul, aurait travaillé (voyez chap. III). On le voit : *Tot capita, tot sensus.*

l'esprit. Et voilà précisément la pensée intime de l'histoire évangélique, telle que l'a retracée Luc ; son écrit est le tableau de la substitution graduelle de l'économie de l'esprit à celle de la lettre. Le mosaïsme est le point de départ de cette histoire; c'est sous ce régime que Jésus commence par être placé lui-même; c'est sous ce divin abri qu'il grandit et que son œuvre se prépare. Puis le spiritualisme évangélique se forme et se déploie par degrés dans sa personne et dans son œuvre, et, se dégageant peu à peu de cette enveloppe temporaire, finit par resplendir dans tout son éclat dans la prédication et dans l'œuvre de saint Paul. Le mosaïsme et le spiritualisme ne sont donc pas, comme le croit la critique, deux courants contraires qui se côtoient ou qui se heurtent dans l'œuvre de Luc. Entre l'ébionisme et le paulinisme il n'y a pas plus de contradiction qu'entre la corolle, sous la protection de laquelle se forme le fruit, et ce fruit lui-même, quand il apparaît dégagé de cette riche enveloppe. La substitution du fruit à la fleur résulte d'une transformation organique; elle est le but même de la végétation. Seulement la corolle ne se flétrit pas en un seul jour, de même que le fruit lui-même ne mûrit en un seul jour. Jésus déclare dans Luc que lorsqu'on offre du vin nouveau à celui qui est accoutumé à boire du vin vieux, il s'en détourne au premier moment; car il dit : *Le vieux est plus doux*. Conformément à ce principe, Dieu n'a point brusqué Israël; à ce peuple habitué à l'ornière relativement facile de l'observance, il a ménagé une époque de transition destinée à l'élever par degrés de la servilité légale à la périlleuse, mais glorieuse liberté du pur spiritualisme. Cette époque est celle du développement de Jésus lui-même et de son œuvre. La lettre de la loi a été scrupuleusement respectée, parce que l'Esprit n'était pas là pour la remplacer; c'est cet admirable et divin travail que

l'évangile de Luc nous fait contempler : Jésus, comme *serviteur de la circoncision* (Rom. XV, 8), devenant l'organe de l'Esprit. Et, même après la Pentecôte, l'Esprit use encore envers la lettre de la loi divine de tous les ménagements nécessaires, et ne s'en émancipe qu'en lui rendant un constant hommage ; c'est ce que nous fait contempler le livre des Actes dans la conduite des apôtres et spécialement dans celle de saint Paul. Il n'est donc besoin, pour expliquer les deux séries de morceaux en apparence hétérogènes que nous avons signalées, ni de la dénégation audacieuse de Volkmar quant à l'existence de l'une d'elles, ni de l'hypothèse raffinée de deux paulinismes différents dans Luc, l'un plus, l'autre moins hostile au judéo-christianisme (Baur), ni de la supposition d'une ruse effrontée de la part du faussaire qui a composé cet écrit (Zeller). Il n'est pas nécessaire non plus d'imputer à l'auteur, avec Overbeck, une inintelligence grossière du vrai système de Paul, son maître, ou d'admettre, comme semble le faire Keim, qu'il a juxtaposé maladroitement et sans s'en apercevoir deux espèces de matériaux puisés à des sources de tendances contradictoires ; toutes ces explications d'un système aux abois s'évanouissent devant ce fait tout simple, que l'ébionisme et le paulinisme de Luc appartiennent tous deux comme éléments légitimes, nécessaires, successifs, à l'histoire réelle de Jésus et des apôtres, l'un comme point de départ obligé, l'autre comme terme voulu, et que la période qui a séparé ce point de départ de ce terme n'a servi qu'à substituer graduellement l'un à l'autre. En donnant à ces deux principes, avec une égale plénitude, place dans son récit, Luc, bien loin de ménager d'une manière immorale ou malhabile deux tendances contradictoires, est demeuré dans la pure objectivité historique. Rien ne le prouve mieux que cette apparence même de contradiction, qu'il a su

braver et qui donne aujourd'hui tant à faire à la critique.

Remarquons que la vérité des éléments que l'on appelle pauliniens, dans l'évangile de Luc, est pleinement confirmée par la présence d'éléments homogènes dans les deux autres synoptiques. Ritschl, dans son bel ouvrage sur les origines de l'ancienne Eglise catholique, a montré comment cette seule parole de Jésus, conservée dans Marc et Matthieu aussi bien que dans Luc: « *Le Fils de l'homme est maître même du sabbat*, » impliquait déjà l'abolition future de toute la loi mosaïque. Il en est évidemment de même de celle-ci (Matth. XV et Marc VII): « *Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche, qui souille l'homme, mais c'est ce qui sort de la bouche, qui le souille.* » Tout le Lévitique tombait devant ce précepte conséquemment appliqué. Nous pouvons citer aussi la parole Matth. VIII, 11 : « *Je vous dis qu'il en viendra d'Orient et d'Occident . . ., tandis que les enfants du royaume seront jetés dehors*, » lors même que l'on prétend arbitrairement qu'elle a été ajoutée plus tard au Matthieu apostolique; puis celle qui annonce la substitution des païens à Israël, dans la parabole des vignerons : « *Le royaume vous sera ôté et sera donné à une nation qui en rendra les fruits* » (XXI, 43), parole que Matthieu seul nous a conservée; enfin l'ordre donné aux apôtres d'aller baptiser *toutes les nations* (XXVIII, 19), qui appartenait nécessairement au Matthieu primitif, puisque 1. l'apparition à laquelle il se rattache est annoncée dès longtemps auparavant (Matth. XXVI, 32); 2. que c'est la seule racontée dans cet évangile et qu'ainsi elle ne pouvait manquer dans le récit primitif; 3. que Jésus n'est certainement pas apparu à ses disciples pour ne rien leur dire. Mais la parole la plus décisive rapportée par nos trois synoptiques est la parabole du vieil habit et du morceau de drap neuf (voir à ce pas-

sage, V, 36). Paul n'a rien affirmé de plus tranchant sur l'opposition de la loi et de l'Evangile.

Les principes fondamentaux du paulinisme, l'abolition de la loi, le rejet d'Israël et la vocation des païens, ne sont donc nullement une importation de Paul ou de Luc dans l'évangile de Jésus. Ils appartenaient à l'enseignement du Maître, quoique le moment ne fût pas encore venu d'en développer pratiquement toutes les conséquences.

Cette question générale résolue, examinons les points de détail que fait encore valoir la critique relativement au sujet qui nous occupe. On prétend que, sous l'influence de la doctrine de Paul, Luc arrive à une conception de la personne de Christ qui dépasse celle des deux autres synoptiques. « Il adoucit les passages qui étaient devenus embarrassants au point de vue d'une idée plus exaltée de la divinité de Jésus » (Renan); par ex. il omet Matth. XXIV, 36, qui attribue le privilége de la toute-science au Père seul. Mais l'a-t-il fait avec intention? Connaissait-il cette parole? Nous venons de voir une autre omission chez lui (p. 488), nous en rencontrerons d'autres encore en grand nombre, dans lesquelles on pourrait tout aussi légitimement trouver la preuve d'une tendance opposée. N'est-ce pas Luc qui fait dire au centenier : « Certainement cet *homme* était *juste,* » tandis que chez les deux autres il dit : « C'était le *Fils de Dieu.* » Quelle faible base pour l'édifice critique que de telles différences !

Le grand voyage à travers les contrées situées entre la Galilée et la Samarie serait inventé, selon Baur, dans le but de donner du relief à la Samarie, ce pays non israélite. Luc chercherait à justifier par là l'œuvre de Paul chez les païens. — Mais Luc travaillerait du même coup à renverser ce qu'il édifie, en inventant le refus des Samaritains d'accueillir Jésus ! D'ailleurs il est entièrement faux que la Sa-

marie soit le théâtre du voyage raconté dans cette partie. Est-ce donc en Samarie que Jésus s'entretiendrait avec un docteur de la loi (X, 25), qu'il dînerait chez un pharisien, qu'il se trouverait en conflit avec une troupe de scribes (XI, 37-53), qu'il guérirait dans la synagogue une fille d'Abraham (XIII, 16), etc., etc.? Parmi les dix lépreux il s'en trouve un sans doute qui est d'origine samaritaine (XVII, 16); mais si cette circonstance peut faire supposer que la scène se passe en Samarie, la présence des neuf lépreux juifs doit faire supposer avec neuf fois plus de vraisemblance qu'elle se passe sur territoire israélite.

Dans l'instruction donnée aux Douze, Luc omet cette parole : « *Ne vous en allez pas chez les païens et n'entrez pas dans une ville des Samaritains.* » On ne lit pas non plus chez lui cette réponse adressée à la femme cananéenne : « *Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël.* » — Mais, quant à la première, Marc l'omet comme Luc. Serait-ce aussi par tendance dogmatique? Mais comment dans ce cas rapporterait-il, aussi bien que Matthieu, la seconde? La première manquait donc tout simplement dans sa source; pourquoi pas aussi dans celle de Luc, qui précisément dans ce récit paraît avoir eu la plus grande conformité avec celle de Marc? Quant à la seconde parole, elle appartient non seulement à un récit, mais à tout un cycle de récits qui manque complétement dans Luc (deux chapitres entiers). D'ailleurs Luc n'omet-il pas aussi la parole toute paulinienne : « *Venez à moi, vous qui êtes travaillés et chargés, et vous trouverez le repos de vos âmes* »? Serait-ce aussi là un retranchement dogmatique? Et cette parole : « *Cet Evangile du royaume sera prêché par toute la terre,* » à l'occasion de laquelle Holtzmann lui-même demande aux critiques de Tubingue si c'est aussi dans un intérêt paulinien que Luc la passe sous silence! Ces décla-

rations manquaient tout simplement dans ses documents. Pourquoi pas aussi ces paroles particularistes? Elles n'auraient certes pas donné plus d'embarras à Luc qu'elles n'en ont donné à Matthieu, qui n'y voit aucune contradiction avec cet ordre qui termine son évangile : « *Allez et baptisez toutes les nations.* » Il est manifeste que la défense faite aux disciples Matth. X n'était que temporaire, et ne s'appliquait qu'au temps pendant lequel Jésus lui-même restreignait dans la règle son cercle d'action à Israël; dès que sa mort et sa résurrection l'eurent dégagé de l'enveloppe nationale, tout fut changé.

Luc en veut aux Douze ; il cherche à les rabaisser : c'est là la thèse qu'a soutenue Baur et qui a fait son chemin en France. Il la prouve par VIII, 53. 54, où il trouve moyen de faire dire à Luc que *les disciples* se moquèrent du Seigneur, et que celui-ci les expulsa de l'appartement ; et cependant les mots : « *Sachant qu'elle était morte,* » prouvent bien qu'il ne s'agissait ici que des gens qui avaient été témoins de la mort de la jeune fille ; et le v. 51 ne permet pas de penser qu'il ait mis dehors les disciples, puisqu'il venait de les faire entrer avec lui (v. l'exégèse). Il le prouve encore par IX, 32, où Luc dit que Pierre et les deux autres disciples étaient appesantis par le sommeil. Comme si ce trait n'était pas destiné à atténuer l'étrangeté de la parole de Pierre qui suit, et que mentionnent les trois évangélistes! Mais la preuve principale que découvre Baur de cette intention hostile aux Douze, est le récit de l'envoi des 70 disciples et la manière donc Luc applique à cette mission une partie considérable de l'instruction donnée aux Douze dans Matthieu (ch. X). Mais si l'envoi des 70 disciples était une invention de Luc, après les avoir ainsi mis en scène il leur ferait jouer un rôle dans la suite de l'histoire évangélique, et particulièrement dans les premières

missions chrétiennes racontées dans les Actes, tandis qu'il n'en parle plus du tout dès ce moment; les Douze restent, après comme avant cet envoi, les seuls personnages importants; c'est à eux que Jésus donne l'ordre de prêcher aux Gentils (XXIV, 45 et suiv.); c'est d'eux que tout part dans le livre des Actes; et quand Philippe et Etienne entrent en scène, Luc ne les désigne point, ainsi qu'il lui eût été si facile de le faire, comme ayant été au nombre des 70. Keim reconnaît lui-même (p. 76) « qu'il ne peut être question d'attribuer l'invention de cette histoire à Luc; » et il en donne pour preuve l'esprit vraiment judaïque de la parole avec laquelle Jésus reçoit les 70 à leur retour. On soupçonnait si peu dans les premiers temps, même au sein des communautés judéo-chrétiennes, que ce récit pût être une invention paulinienne, qu'il est plusieurs fois cité dans les *Homélies clémentines*. Si en racontant l'envoi des Douze Luc n'a pas cité la totalité de l'instruction que Matthieu (ch. X) applique à cette circonstance, la même omission a lieu chez Marc, qu'on ne peut cependant soupçonner d'aucune tendance anti-apostolique; cet accord prouve que l'omission est le fait des sources des deux écrivains.

Si Luc avait l'intention de rabaisser les Douze, raconterait-il, décrirait-il seul l'acte solennel de leur élection? Le placerait-il à la suite de toute une nuit de prière (ch. VI)? Mentionnerait-il la promesse magnifique de Jésus de faire asseoir les apôtres sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël? Omettrait-il l'assentiment qu'ils donnent tous, dans Matthieu et Marc, à l'affirmation présomptueuse de Pierre : *Je suis tout prêt d'aller avec toi jusqu'à la mort?* Ne ferait-il aucune mention de leur honteuse fuite à Gethsémané, rapportée par les deux autres? Excuserait-il leur sommeil dans cette dernière soirée, en disant qu'ils étaient endormis *de tristesse*, et leur incrédulité, au jour de la résurrec-

tion, en disant que c'était *de joie* qu'ils ne pouvaient croire (ces détails sont propres à Luc)? Luc ne parle point de la demande ambitieuse des deux fils de Zébédée et de l'altercation qui s'ensuivit avec les autres disciples; il applique à la relation des Juifs avec les Gentils ce sévère avertissement dont la première partie dans Matthieu est adressée aux Douze: « *Et il y en a des premiers qui seront les derniers,* » et dont la seconde moitié : « *Et il y en a des derniers qui seront les premiers,* » pouvait tout naturellement être exploitée à l'honneur de Paul. S'il est un des synoptiques qui fasse ressortir l'inintelligence et les défectuosités morales des apôtres et le mécontentement fréquent de Jésus à leur égard, c'est Marc, et non point Luc.

Relativement à Pierre, que l'on prétend être l'objet particulier de l'antipathie de Luc, cet évangéliste omet sans doute la parole si honorable pour cet apôtre : « *Tu es Pierre*, etc., » ainsi que le récit Matth. XIV, 28-31, où Pierre a l'honneur de marcher sur les eaux à côté du Seigneur. Mais il omet aussi, dans le premier cas, ce reproche terrible qui suit immédiatement : « *Retire-toi de moi, Satan, tu m'es en scandale.* » Et qu'est-ce que la complète omission de toute cette scène, en comparaison du procédé de Marc, qui omet, lui, la première partie favorable à Pierre, et raconte en détail la seconde où il est si rudement tancé! S'il était honorable pour Pierre de marcher sur les eaux, il ne l'était guères d'enfoncer le moment suivant et de s'attirer cette apostrophe : « *Homme de peu de foi!* » L'omission de ce trait n'a donc rien de suspect. L'histoire de la vocation de Pierre n'est-elle pas racontée dans Luc (ch. V) d'une manière plus glorieuse encore pour lui que dans Matthieu et Marc? N'est-il pas présenté, du commencement à la fin de ce récit, comme le personnage principal, en quelque sorte

l'unique (v. 4. 10)? N'est-ce pas lui encore qui, dans les premiers jours du ministère de Jésus à Capernaüm, joue le rôle essentiel (Luc IV, 38-44)? La veille de la mort de Jésus, n'est-ce pas lui qui est honoré, avec Jean, de la mission de préparer la Pâque, et cela chez Luc seul? Son reniement n'est-il pas raconté dans Luc avec beaucoup plus de ménagements que dans Matthieu, où sont expressément mentionnées les imprécations de Pierre contre lui-même? N'est-ce pas dans Luc que Jésus déclare avoir voué à Pierre une prière toute spéciale et attendre de lui l'affermissement de tous les autres disciples (XXII, 32)? N'est-il pas le premier des apôtres à qui, d'après Luc (XXIII, 34), comme d'après Paul (1 Cor. XV), est apparu Jésus ressuscité? Et malgré tout cela on ose faire du troisième évangile une satyre dirigée contre les Douze et spécialement contre Pierre (l'anonyme saxon) [1]; et M. Burnouf se permet de le caractériser ainsi dans la *Revue des Deux-Mondes* (décembre 1865): « Luc cherche à diminuer l'autorité des Douze . . ., il rabaisse Pierre; il ôte aux Douze le mérite d'avoir fondé la religion du Christ, en leur ajoutant 70 envoyés dont la mission est contraire aux usages israélites les plus autorisés. » M. Burnouf oublie de nous dire quels sont ces usages, et si Jésus s'est toujours tenu strictement collé aux usages juifs. En échange, Zeller, le disciple prononcé de Baur, se voit forcé de faire cet aveu (*Apostelgesch.* p. 450): « Nous ne pouvons supposer chez Luc une hostilité réelle contre les Douze, parce qu'il mentionne des circonstances qui les relèvent, omises par Matthieu lui-même, et qu'il en omet d'autres qui leur sont défavorables. »

[1] Zeller dit lui-même (*Apostelgesch.*, p. 436): « Il ne se trouve en réalité dans cet évangile aucune des attaques détournées, des injures, des insinuations malveillantes, des sarcasmes contre le judéo-christianisme et les apôtres judéo-chrétiens, qu'y cherche l'anonyme saxon. »

Il y a encore, dans ce qu'on peut appeler la tendance judaïque de Luc, un trait de détail dont la critique s'est préoccupée; c'est la prédilection qu'exprime cet écrit en faveur des classes pauvres, son *ébionisme* (proprement dit) [1], « l'hérésie de Luc, » comme a dit de Wette. Elle se montre I, 53; VI, 20. 21, où les pauvres semblent sauvés, les riches damnés, *comme tels;* XII, 33. 34; XVI, 9; 23-25; XVIII, 22-25, où le salut est rattaché à l'aumône et au sacrifice des biens terrestres, la damnation à leur conservation. Mais: 1. Nous avons reconnu qu'il y a un côté temporaire dans ces préceptes; voir surtout à XII, 33. 34; XVIII, 22-25. Aussi Paul 1 Cor. VII ne recommande-t-il pas aux chrétiens de ne pas posséder, mais « *de posséder* comme ne possédant point. » 2. La pauvreté et la richesse ne produisent nullement ces effets fatalement et sans le concours de la volonté. La pauvreté ne sauve pas; elle prépare au salut en produisant l'humiliation; la richesse ne damne pas; elle peut conduire à la damnation en endurcissant le cœur et en faisant oublier Dieu et sa loi; c'est ce qui ressort de VI, 21-25 bien compris; de XVI, 29-31; de XVIII, 27 (le salut du riche impossible aux hommes, mais *possible à Dieu*); enfin de Act. V, 4, où le droit de propriété d'Ananias et de Saphira est expressément réservé par Pierre, et leur châtiment motivé uniquement par leur mensonge. 3. La prétendue « hérésie de Luc » est aussi celle Matthieu et de Marc (histoire du jeune homme riche), en conséquence celle du Seigneur lui-même. Reconnaissons plutôt que l'abandon de la propriété apparaît dans l'enseignement de Jésus, soit comme une mesure résultant pour ses disciples de la nécessité de l'accompagner extérieurement, soit comme une offrande volontaire et facultative de la charité, applicable à tous les temps.

[1] On sait que ce terme vient d'un mot hébreu qui signifie *pauvre*.

Si maintenant, laissant de côté la discussion critique, nous cherchons à caractériser positivement la couleur religieuse de l'écrit de Luc, le ton fondamental nous paraît être, comme le dit Lange (*Leben Jesu*, I, p. 258 et suiv.) : « la révélation de la miséricorde divine, » ou, mieux encore, selon l'expression littérale de Paul (Tite III, 4) : *la manifestation de la divine philanthropie.*

A ce trait en correspond un second : Luc aime à faire ressortir la présence dans l'âme humaine, au milieu même de son état de chute, d'un rayon de l'image divine. Il parle de ce *cœur honnête et bon,* qui accueille la semence de l'Evangile aussitôt qu'elle y est répandue ; il montre le bon Samaritain accomplissant d'instinct *les choses qui sont de la loi* (Rom. II, 14) ; il fait remarquer chez Zachée les manifestations de la probité et de la bienfaisance naturelles, comme il le fera, dans le livre des Actes, à l'égard de Corneille et de plusieurs autres personnages, en particulier de quelques-uns des magistrats romains avec qui Paul est en relation. On reconnaît là l'idéal grec du καλὸς κἀγαθός.

Au premier de ces deux traits se rattache sans doute cet universalisme de la grâce si souvent signalé chez Luc ; au second, peut-être, le caractère essentiel qu'il fait ressortir dans la figure de Christ : l'humanité accomplissant en lui son développement pur et normal ; l'enfant, le jeune homme progressant en grâce et en sagesse en même temps qu'en stature ; l'homme fait s'émouvant à la vue d'une mère privée de son fils, de la patrie prête à périr, de ses bourreaux qui se frappent eux-mêmes en le frappant, d'un brigand qui s'humilie. On le voit : c'est *le Fils de l'homme*, né petit enfant, mais, à travers tous les degrés de la vie et de la mort, *devenant* le sacrificateur de ses frères qu'il quitte en les bénissant. En sorte que cette histoire se résume dans deux traits : la compassion divine s'abaissant vers

l'homme; l'aspiration humaine s'unissant parfaitement à Dieu en la personne de celui qui doit ramener à Dieu tous les autres.

En face d'une telle histoire, quelle tendance étroite, mesquine, particulariste serait possible chez l'écrivain qui l'a comprise et retravaillée? Un objet pareil commande à l'historien l'objectivité [1].

III. — *Point de vue littéraire.*

A. Le premier trait qui distingue l'œuvre de Luc, sous ce rapport, est l'existence d'un *prologue*, écrit dans un style grec parfaitement pur et dans lequel l'auteur rend compte de l'origine de son livre. Nous avons déjà fait remarquer (t. I, p. 65) ce qu'il faut conclure de ce fait, qui ne trouve son analogue ni dans Matthieu ni dans Marc, ni même chez Jean, et qui suffirait pour démontrer l'origine hellénique de l'auteur et le haut degré de culture classique qui régnait dans le milieu en vue duquel il travaillait.

B. La principale question qui s'est élevée sur le caractère littéraire de l'écrit de Luc, est celle de savoir s'il appartient à la classe des recueils d'anecdotes, des simples compilations, ou s'il obéit dans tous ses détails à un *plan* suivi. On sait que Schleiermacher s'est rangé à la première

[1] Ce résultat est admis par deux des représentants les plus distingués de la critique moderne. Holtzmann (p. 401): « Tout comme le plus ancien document évangélique démontrable, les Logia, a été écrit sans le moindre calcul d'intérêt dogmatique . . . ., de même le troisième évangile, l'ouvrage le plus étendu de la littérature synoptique, ne trahit la tendance de son auteur que par l'ordonnance et le choix des matériaux et par de légères modifications qui ne portent que sur la forme de l'exposition. » Reuss (§ 209): « Nous serons plus rapprochés de la vérité si nous affirmons que ce n'est point par intérêt de parti, mais au moyen d'une investigation historique désintéressée, qu'a été rassemblée la matière de cet écrit »

manière de voir. Notre évangile est à ses yeux un agrégat de morceaux isolément composés et soudés ensemble par un dernier rédacteur. Dans l'opinion d'Ewald également, l'auteur n'est qu'un collecteur. Holtzmann lui-même (art. sur les Actes, dans le *Dictionnaire de la Bible,* publié par Schenkel) appelle notre évangile « une compilation sans plan bien arrêté ; » il étend aux Actes le même jugement. Cette opinion est combattue par plusieurs critiques. Hilgenfeld parle de « l'artistique unité » de l'écrit de Luc. Zeller reconnaît « qu'un plan rigoureux domine tout l'ouvrage » (évangile et Actes). M. Renan y voit « un ouvrage écrit tout entier de la même main et de la plus parfaite unité. » Nous adhérons entièrement à cette seconde manière de voir. Nous avons déjà montré qu'une idée unique inspire tout l'écrit et a déterminé le choix des matériaux dont il se compose, celle du développement de l'œuvre chrétienne (I, 1), au double point de vue de son accroissement organique et de sa rupture avec le peuple israélite. Une fois en possession de cette idée, nous saisissons facilement la marche de l'écrit. Les deux premiers chapitres de l'évangile sont une introduction, dans laquelle Luc montre la préparation de l'œuvre nouvelle, dans cet être pur que Dieu place au sein de l'humanité. L'œuvre elle-même commence avec le baptême de Jésus, au ch. III. Elle comprend trois parties : 1. Le ministère galiléen : Jésus attire à lui les éléments de sa future église et pose dans l'apostolat le principe de son organisation. 2. Le voyage de Galilée en Judée ; c'est une époque de transition : l'œuvre s'étend au dehors, tout en se fortifiant spirituellement; mais l'hostilité des représentants officiels de la nation, des scribes et des pharisiens, allumée déjà dans la période précédente, va croissant. 3. Le séjour à Jérusalem : la croix rompt violemment le dernier lien entre Israël et son roi.

Mais la résurrection et l'ascension, affranchissant Jésus de toute relation nationale et l'élevant à une existence libre et glorieuse, conforme à la nature du Fils de Dieu (Rom. I, 3-4), font de lui, selon l'expression de Pierre, *le Seigneur de tous* (Act. X, 36). Messie israélite par sa naissance, il devient par sa mort et son ascension le Roi de l'univers. Désormais son peuple, c'est l'humanité. L'ascension, ce faîte de l'histoire évangélique, est en même temps le point de départ de l'histoire des Actes. « D'un côté, l'on monte à ce sommet; de l'autre, on en descend[1]. » De là la double narration de ce fait. Il appartient en effet à l'un et l'autre écrit, à l'un comme couronnement, à l'autre comme base. Cette répétition ne résulte point, comme le suppose une critique superficielle, de la juxtaposition de deux traditions différentes sur cet événement[2]. Quel écrivain sensé userait d'un pareil procédé? L'ascension est le lien qui relie les deux phases de l'œuvre divine, celle dans laquelle Jésus s'élève de la crèche au trône, et celle dans laquelle, du haut du trône, il agit sur l'humanité, créant, soutenant, étendant l'Eglise. Elle fait partie de l'histoire de Jésus et de celle de l'Eglise.

Entre l'œuvre qui s'est opérée en Jésus et celle qui s'opère dans l'Eglise, et que décrivent les Actes, il y a une conformité que fait ressortir le parallélisme de plan entre les deux ouvrages. Après une introduction qui présente la communauté des fidèles comme déjà formée, quoiqu'encore ignorée (Act. I, comp. avec évang. I et II), la Pente-

[1] M. Félix Bovet.

[2] Pas plus que dans le cas du double récit de la création de l'homme, dans la Genèse (ch. I et II). L'homme est décrit, ch. I, comme terme du développement de la nature; ch. II, comme principe du développement de l'histoire. La nature monte à lui; l'histoire procède de lui.

côte l'introduit sur le théâtre de l'histoire, comme le baptême a appelé Jésus à son activité publique. 1. Ici commence, ch. II, la première partie du récit qui va jusqu'à la fin du ch. V : elle raconte d'abord la fondation de l'église de Jérusalem, mère et modèle de toutes les autres, puis la résistance opiniâtre qu'opposent à la prédication des apôtres les autorités juives et la masse de la nation. 2. La seconde partie, la plus remarquable peut-être, à bien des égards, retrace, comme la seconde de l'évangile, une période de transition. Elle va jusqu'à la fin du ch. XII. L'auteur a réuni et énuméré dans ce morceau toute la série des événements providentiels par lesquels a été préparée la translation du règne de Dieu des Juifs aux païens, sujet de la troisième partie. C'est d'abord le ministère d'Etienne, qui meurt pour avoir dit « *que Jésus de Nazareth détruira le temple et changera les ordonnances données par Moïse* » (VI, 14). C'est le ministère de Philippe (ch. VIII), qui fait la première brèche dans le monde païen par la conversion des Samaritains, à laquelle Pierre et Jean viennent eux-mêmes prendre part. C'est, par la main du même Philippe, le baptême d'un homme que sa condition de païen et d'eunuque excluait doublement de l'ancienne alliance (Deut. XXIII, 1). C'est la conversion de Saul, qui doit être le principal instrument de l'œuvre qui va commencer, le persécuteur, mais le successeur d'Etienne. C'est, par le ministère de Pierre, le baptême du païen Corneille et de sa famille, à la suite de la vision par laquelle Dieu a fait comprendre à cet apôtre que le mur de séparation élevé par la loi entre Israël et les Gentils est désormais abattu. C'est, par un effet de la dispersion de l'église de Jérusalem, la fondation de celle d'Antioche, la première église de la gentilité, le point d'où Paul prendra son essor dans le monde païen, sa base d'opération permanente, la Jérusalem du monde des

Gentils. Ces six événements, accidentels en apparence, mais convergeant tous au même but, sont choisis et groupés par l'auteur avec une habileté incomparable, pour montrer, comme à l'œil, les voies par lesquelles la sagesse divine a préparé l'œuvre imminente, la conversion du monde païen. Le ch. XII termine cette partie. Il raconte le martyre de Jacques, la tentative du martyre de Pierre et la mort subite de leur persécuteur, du dernier grand représentant de la nation juive, Hérode-Agrippa. C'est Israël persécuteur frappé à mort dans la personne de son dernier monarque. 3. La troisième partie raconte la fondation de l'Eglise chez les Gentils par les trois voyages de saint Paul. Son emprisonnement à Jérusalem au terme de ces trois missions et les circonstances qui le suivent, forment une espèce de pendant au récit de la Passion dans l'évangile. C'est la consommation du rejet de l'Evangile par Israël, à laquelle la conduite des anciens de la synagogue romaine vis-à-vis de Paul (ch. XXVIII) met le couronnement.

Quoi de plus grand, de plus lumineux que ce plan? Nous attendons encore une histoire de la Réformation qui nous donne en une centaine de pages un tableau de cette grande révolution religieuse aussi complet et aussi précis que celui que Luc nous a laissé dans les Actes de la révolution plus profonde encore par laquelle Dieu a fait passer son règne des Juifs aux païens.

C. Si le plan de Luc est admirable par la puissante unité à laquelle il subordonne une si grande variété de matériaux, le *style* de l'évangile et des Actes offre un phénomène analogue. D'un côté, il est d'une bigarrure frappante. Au prologue d'un grec classique, soit quant à la construction, soit quant au vocabulaire, succèdent les récits de l'enfance, écrits dans un style qui est plutôt un *décalque* de l'araméen que du véritable grec. Il est bien évident que l'auteur,

après avoir écrit le prologue dans son style propre, use ici d'un document araméen ou déjà traduit de l'araméen. Nous ne reviendrons pas sur les preuves que nous avons données de ce fait dans l'exégèse ; elles s'étendent jusqu'à un certain point à l'évangile tout entier. Quant à la question de savoir si c'est Luc lui-même qui a traduit en grec, ou s'il a employé un récit déjà traduit, nous la résoudrons tout à l'heure. Pour le moment nous rappelons que la preuve que Bleek a trouvée en faveur de la seconde manière de voir dans l'expression ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, I, 78, est sans la moindre valeur (voir l'exég.). Enfin, à côté du prologue écrit en grec pur et des parties qui suivent, toutes saturées d'araméismes, nous trouvons d'autres parties, telles que ch. XIV, 7-XV, 32; XXII, XXIII, dont le coloris hébreu est beaucoup moins prononcé, et qui n'offriraient rien ou presque rien de choquant à des oreilles grecques. Il n'est pas probable qu'elles procèdent d'un document araméen, ni non plus que Luc les ait librement composées. Dans le premier cas elles renfermeraient plus d'hébraïsmes; dans le second elles en seraient encore plus complétement exemptes. Il est donc vraisemblable que ces récits ont été composés en grec, par Luc ou son devancier, non sur un document araméen, mais sur une tradition orale en cette langue.

La même variété de style se retrouve dans les Actes. Les premières parties de ce livre trahissent à chaque ligne une source araméenne. Ce caractère s'efface peu à peu, et les dernières parties du livre, dans lesquelles l'auteur raconte les scènes auxquelles il paraît avoir assisté lui-même, sont d'un grec aussi pur que le prologue de l'évangile.

D'un autre côté et malgré cette bigarrure, le style de Luc n'en a pas moins, sous plusieurs rapports, un cachet d'unité bien marqué. Non seulement son vocabulaire est

partout plus étendu que celui des autres évangélistes, comme on doit l'attendre d'un écrivain familiarisé avec le grec classique; par exemple, il exploite dans une beaucoup plus grande mesure la facilité avec laquelle la langue grecque multiplie indéfiniment sa richesse de verbes, en composant les simples avec des prépositions et autrement; mais encore il a certaines expressions qui lui sont exclusivement propres, ou qu'il emploie avec une prédilection marquée, et qui sont uniformément répandues dans toutes les parties de ses deux écrits, même dans celles qui sont le plus évidemment traduites de l'araméen. Et c'est là ce qui prouve que Luc ne s'est point servi dans ces morceaux d'une traduction déjà faite, mais qu'il en a été lui-même le traducteur [1].

On constate encore certains rapports de vocabulaire et de syntaxe entre le style de Luc et celui de Paul. Holtzmann énumère près de 200 expressions ou locutions communes à ces deux auteurs et plus ou moins étrangères à tous les autres écrivains du N. T. [2] L'anonyme saxon a exploité ce fait en faveur de son hypothèse d'après laquelle Paul lui-même

[1] Zeller a consacré deux études approfondies à cet élément exclusivement propre à Luc dans ses deux écrits; l'une dans les *Theol. Jahrb.*, 1843, p. 467 et suiv., l'autre dans son *Apostelgesch.*, p. 390 et suiv. Il énumère 139 expressions employées avec prédilection, et 134 termes et locutions employés exclusivement ou presque exclusivement par Luc dans les deux ouvrages. En voici quelques exemples choisis comme au hasard : συμβάλλειν, περιλάμπειν, et autres semblables; ἀνάληψις, ὁ ὕψιστος, ἔμφοβος, ἔντρομος, παραχρῆμα, ἑξῆς, καθεξῆς, ἐνώπιον, etc.; καὶ αὐτός, δὲ καί (gradation), τοῦτο ὅτι, τί ὅτι, τό devant une proposition qui sert de substantif, καθότι, μὲν οὖν, καὶ γάρ, ἰδοὺ γάρ, ἔλεγε δέ (dans le sens si souvent indiqué dans le commentaire), ἐπ' ἀληθείας, ἐξ ἧς ἡμέρας, κατὰ ἔθος ou τὸ εἰωθός ou τὸ εἰθισμένον, etc.

[2] Par exemple : ἀνθ'ὧν, ἀλλ' οὐδέ, ἀντιλαμβάνεσθαι, ἐκκακεῖν, παράδειτος, ἀσώτως, ἀνταπόδομα, αἰνεῖν τὸν θεόν, ἀτενίζειν, διαγγέλλειν, ἀπελπίζειν, etc.

serait l'auteur du troisième évangile. Mais cette preuve est peu solide ; ce phénomène s'explique, d'un côté, par le fait que Paul et Luc sont les deux seuls écrivains du N. T. qui aient été élevés dans le milieu classique, de l'autre, par les relations personnelles qu'ils ont soutenues si longtemps l'un avec l'autre, si du moins il faut se fier à la tradition qui attribue l'évangile à Luc (voir ch. II de cette Conclus.).

L'étude que nous venons de faire des caractères distinctifs de l'évangile de Luc nous fournit les données nécessaires pour arriver aux conclusions que nous cherchons sur l'origine de cet écrit.

CHAPITRE II.

La composition du troisième évangile.

Nous avons en vue dans ce chapitre les quatre points suivants : le *but* de l'évangile, le *temps* de sa composition, l'*auteur* à qui il doit être attribué, le *lieu* où il l'a composé.

I. — *Le but.*

Le but commun de nos évangiles est de produire la foi en celui qu'ils nous représentent comme le Sauveur du monde. Mais chacun d'eux tend à ce but par une voie particulière, Matthieu en rapprochant l'histoire du Seigneur des prophéties messianiques dont elle est l'accomplissement ; Marc en cherchant à reproduire l'éclat unique que jetait sa personne terrestre ; Jean en rapportant les témoignages et les faits les plus saillants qui ont amené ses disciples à reconnaître et à adorer en lui le Fils de Dieu. Quel est le moyen par lequel Luc veut atteindre le même but?

On se contenta, jusque dans les temps modernes, de répondre qu'il avait cherché à retracer aussi fidèlement que

possible l'histoire évangélique en vue des croyants d'entre les païens [1]. Cette solution n'a pas paru assez précise aux savants de l'école critique, qui cherche partout dans nos écrits sacrés des tendances de parti. En combinant avec l'étude de l'évangile celle des Actes, dont les intentions paraissaient mieux accusées, on est arrivé à ne voir dans les écrits de Luc autre chose qu'une apologie déguisée de la personne et de la prédication de Paul, en opposition à la personne et à l'enseignement des Douze, une histoire plus ou moins fictive destinée à concilier à cet apôtre la faveur du parti judéo-chrétien qui, jusque dans le second siècle, lui restait obstinément hostile. Zeller en particulier a développé cette thèse dans un ouvrage que nous appellerions classique, si l'érudition et la sagacité pouvaient tenir lieu de justice et d'impartialité [2]. MM. Reuss (§ 210) et Nicolas (p. 268) attribuent aussi aux Actes le but de réconcilier les partis judéo-chrétien et paulinien, mais sans accuser l'auteur d'altérer volontairement les faits [3].

Il faut bien avouer, surtout si nous tenons compte du récit des Actes, qu'il est bien difficile de croire qu'en écrivant cette histoire l'auteur n'ait eu que l'intention générale de tracer un tableau des faits aussi complet et aussi fidèle que possible. Un but plus particulier paraît se révé-

[1] Ainsi Origène (Eus., *H. E.*, VI, 25), Eichhorn, Schleiermacher, de Wette, Bleek, en restent à cette détermination générale. A ce point de vue, on voit simplement dans les Actes une histoire du siècle apostolique ou des premières missions.

[2] Zeller (p. 363) appelle le livre des Actes « un traité de paix proposé aux judéo-chrétiens par un paulinien qui veut acheter de leur part la reconnaissance du pagano-christianisme par une série de concessions faites au judaïsme. »

[3] M. Nicolas formule ainsi le but des Actes : « Etouffer les dissentiments des deux partis et les amener à l'oubli de leurs vieilles querelles en leur montrant que leurs chefs... avaient travaillé dans une parfaite entente à la propagation du christianisme. »

ler dans le choix des matériaux qu'il emploie aussi bien que dans une foule d'omissions qu'il se permet. D'où vient qu'entre tous les apôtres Pierre et Paul soient les seuls mis en scène? Comment expliquer l'étonnant parallélisme qu'établit entre eux le récit? D'où vient la prédilection de l'auteur pour tout ce qui se rapporte à la personne du second, la narration trois fois reproduite de sa conversion, le récit détaillé des diverses phases de son procès, la mention si spéciale de ses relations avec les magistrats romains? Pourquoi raconter en détail la fondation des églises de Grèce et et ne pas consacrer une ligne à celle de l'église si importante d'Alexandrie (à laquelle Paul est resté étranger)? A quoi bon le récit circonstancié du voyage de Paul à Rome? Et pourquoi celui de son arrivée clôt-il si brusquement le livre? Overbeck n'a-t-il pas raison de dire qu'en réalité « le sujet du livre est, non pas l'Evangile, mais l'Evangile *prêché par Paul?* » La première partie, celle qui concerne Pierre, semble même n'être qu'une préparation au récit du ministère de Paul. L'auteur paraît dire : Si grand que Pierre ait été dans son œuvre en Israël, Paul ne lui a cédé en rien dans la sienne au milieu des Gentils; les miracles et les succès extraordinaires par lesquels Dieu a accrédité le premier se sont répétés dans une mesure non moins grande chez l'autre [1].

Nous ne pensons pas que les défenseurs récents de la fidélité historique de l'évangile et des Actes (Mayerhoff, Baumgarten, Lekebusch) aient complétement réussi à pa-

[1] On sait que Schneckenburger a vu dans ce parallèle de Pierre et de Paul la pensée principale et le but des Actes (sans penser que la vérité du récit fût par là compromise). Nous ne citons que comme *curiosum* l'opinion de Aberlé qui voit dans les Actes un mémoire préparé en vue de la défense de Paul dans son procès devant le tribunal impérial.

rer ce coup. Ils ont cherché à expliquer une partie de ces faits en admettant que le thème des Actes était uniquement la propagation de l'Evangile de Jérusalem jusqu'à Rome; mais cette démonstration même échoue sur plusieurs points et particulièrement au dernier chapitre. Car quand Paul arrive dans cette capitale, ce n'est point lui qui y apporte l'Evangile; c'est bien plutôt l'Evangile qui l'y reçoit (XXVIII, 15); et dans ce qui suit, la fondation d'une église à Rome par Paul n'est point racontée. Comme le dit Overbeck, « les Actes racontent non comment l'*Evangile*, mais comment *Paul* est arrivé à Rome. »

Tout en reconnaissant que le but simplement historique est insuffisant, il nous paraît que celui que propose Zeller est inadmissible. Non seulement, comme l'observe Bleek, la supercherie froidement calculée que supposerait chez l'auteur une narration inventée avec l'intention de fausser l'histoire, doit paraître absolument invraisemblable à tout lecteur qui s'abandonne à l'impression que produit un écrit si simple. Mais, de plus, comment devons-nous nous représenter le résultat qu'il se serait proposé d'obtenir par ce moyen? Voulait-il, demande Overbeck, agir sur les judéo-chrétiens pour les engager à se rapprocher du parti de Paul? Mais c'était dans ce cas une tactique bien maladroite que de leur présenter la conduite de la nation juive sous l'aspect odieux sous lequel elle apparaît dans toute l'histoire des Actes, depuis les persécutions contre les apôtres, dans les premiers chapitres, jusqu'aux noirs complots dans lesquels le Sanhédrin lui-même ne craint pas de tremper contre la vie de saint Paul. Ce serait donc par une action sur son propre parti, sur les pauliniens, que l'auteur espérait travailler à la fusion des deux camps? En présentant le tableau de l'accord de Paul et des Douze à Jérusalem (Actes XV), il se proposait d'amener les pauliniens de son

temps à concéder aux judéo-chrétiens, comme jadis Paul aux apôtres, le maintien des observances mosaïques? Mais les judéo-chrétiens eux-mêmes, à cette époque, ne tenaient plus guères à cette concession. Il ressort des *Homélies clémentines* que la circoncision était abandonnée par ce parti. L'auteur des Actes, lui paulinien zélé, aurait donc demandé aux siens pour leurs adversaires plus que ceux-ci ne demandaient eux-mêmes! Enfin à quoi servirait, dans la supposition de Zeller, toute la partie de transition (ch. VI-XII)? Cette énumération, si bien travaillée, des circonstances qui ont encouru à préparer la libre évangélisation du monde païen, pouvait et devait avoir sa place dans un récit sérieux et sincère de la marche de l'œuvre chrétienne; c'était un hors-d'œuvre dans un roman destiné à élever Paul au niveau de Pierre. La forme adoucie que MM. Reuss et Nicolas donnent à cette hypothèse de conciliation n'a de valeur qu'autant que l'on attribue à la différence entre le judéo-christianisme apostolique et le paulinisme un sens et une importance que, selon nous, elle n'a jamais eus (voir chap. IV). Quelle hypothèse Overbeck substitue-t-il à celle de Zeller qu'il combat si bien? Selon ce savant, l'auteur des Actes ne pense point à une réconciliation entre les deux camps. C'est le parti paulinien seul qui, travaillant pour son propre compte, essaie ici, par la plume de l'un des siens, « de se mettre au clair avec son passé, sa propre origine et son premier fondateur, Paul » (p. XXI). Voilà, après tant de péripéties, le dernier mot de l'école de Baur sur le but des écrits de Luc. C'est déjà une idée assez étrange que celle d'un parti qui compose un livre historique pour *se mettre au clair* avec son passé. Ce n'est pas inconcevable pourtant. Mais si l'auteur veut réellement se mettre au clair avec les origines de ce parti, c'est qu'il connaît ces origines et qu'il y croit. Le passé est pour lui

une grandeur déterminée à laquelle il mesure le présent. Mais dans ce cas, comment expliquer les falsifications volontaires de l'histoire qu'il se permettrait d'après Overbeck lui-même? Les miracles de saint Pierre, dans la première partie des Actes, sont mis à la charge de la légende; mais ceux de Paul, dans la seconde, seraient sciemment inventés par l'auteur. Refaire à sa guise le passé, est-ce là se mettre au clair avec lui? Bien plus, l'auteur des Actes, non content de peupler d'événements imaginaires la nuit du passé, irait jusqu'à se mettre « en opposition systématique » (p. XXXVI) avec ce que Paul dit de lui-même dans ses épîtres. Contredire systématiquement, c'est-à-dire sciemment, les documents les mieux avérés émanant du chef du parti, c'est là « se mettre au clair avec la personne de ce chef! » La critique de Tubingue s'est engagée dans une impasse d'où elle ne sortira qu'en renonçant à son erreur première, l'opposition de principes entre Paul et les Douze. Nous reprendrons cette question dans notre dernier chapitre.

Il suffit de relire le troisième évangile pour se convaincre que son auteur poursuit sérieusement un but historique. Cela résulte des nombreuses notices chronologiques, géographiques et autres semblables, dont son ouvrage est rempli (Quirinius II, 2; le cycle des dates III, 1; l'âge de Jésus v. 23; le sabbat second-premier VI, 1; les détails sur l'entretien matériel de Jésus et des apôtres VIII, 1-3; comp. encore IX, 51; XIII, 22; XVII, 11; XXI, 37. 38, etc.). Le récit des Actes est tout parsemé de remarques semblables (sur Béthanie I, 12; expulsion des Juifs par Claude XVIII, 2; Gallion v. 12; la valeur en argent des livres brûlés XIX, 19; les détails sur l'émeute d'Ephèse ch. XIX; les 50 jours entre Pâques et Pentecôte dont le récit de voyage permet de faire le compte exact XX, 6-XXI, 16; le nombre

des soldats, cavaliers et fantassins, formant l'escorte XXIII, 23; le récit circonstancié du naufrage XXVII; la nationalité et l'enseigne du vaisseau qui porte Paul à Rome XXVIII, 11). L'intention historique de la narration résulte déjà du programme tracé dans le prologue: raconter *tout*, *dès l'origine*, *par ordre*, *exactement* (I, 3).

Cependant il est certain, d'autre part, que, pas plus que les autres évangélistes, l'auteur ne raconte l'histoire uniquement pour l'histoire, c'est-à-dire pour intéresser le lecteur et satisfaire sa curiosité. Il se propose évidemment un but plus élevé. Le ton de son récit le prouve, et il nous l'affirme lui-même. Il a devant les yeux un lecteur déjà au fait des points essentiels de la vérité évangélique et auquel il veut fournir le moyen de constater la réalité de l'objet de sa foi (τὴν ἀσφάλειαν). C'est dans ce but qu'il lui offre un tableau complet, exact et suivi de la vie et du ministère de Jésus-Christ, « *afin qu'il puisse constater* [ainsi lui-même] *la solidité inébranlable des enseignements qu'il a reçus*. »

En quoi consistaient ces enseignements reçus par Théophile? D'après saint Paul 1 Cor. XV 3-5, les points essentiels de l'instruction élémentaire étaient ces deux: Christ *mort pour nos péchés* et *ressuscité le troisième jour*. Rom. X, 6-10, le même apôtre définit ainsi l'objet de la foi et le contenu de la profession chrétienne: Christ descendu pour nous dans l'abîme, et pour nous monté au ciel; comp. encore Rom. IV, 23-25. C'est également là le résumé de la proclamation de Pierre le jour de la Pentecôte.

Cependant chez Corneille (Actes X), Pierre sent déjà le besoin de préparer la proclamation de ces faits décisifs du salut par une rapide esquisse du ministère de Jésus. A Antioche de Pisidie (Actes XIII, 23. 24), Paul remonte, comme Pierre, jusqu'au ministère de Jean-Baptiste. C'est qu'il y a

dans l'esprit de tout homme, en face d'un fait historique considérable, le besoin de se rendre compte non seulement de ce qu'il renferme, mais aussi de la manière dont il s'est produit. Et quand ce fait a exercé et exerce continuellement une influence profonde sur le sort de l'humanité, sur celui de chaque homme, alors le besoin de connaître ses origines et son développement, sa *genèse*, si j'ose ainsi dire, s'empare avec force de tout esprit sérieux. Et ce désir est légitime. Plus le fait a de valeur, plus il importe à la conscience de se mettre, à son égard, à l'abri de toute illusion. Telle devait être la position d'un grand nombre d'Hellènes croyants et cultivés, dont Théophile se trouvait être le représentant. Quels mystères ne devaient pas présenter à de tels esprits ces faits inouïs qui forment le terme de l'histoire évangélique : un homme mourant pour le salut de tous les autres hommes, un Juif élevé à l'état de Fils de Dieu et au pouvoir sur toutes choses ; et cela surtout lorsque ces faits étaient présentés hors de leur relation avec ceux qui les avaient précédés et préparés, et faisaient l'effet de brusques manifestations du ciel ! A combien d'objections un tel enseignement, ne devait-il pas donner lieu ? Ce n'est pas sans raison que saint Paul dit de la croix : *folie aux Grecs*. N'importait-il pas de donner un point d'appui à un tel enseignement et pour cela de l'asseoir sur la base solide des faits ? Raconter en détail le commencement et le milieu de cette histoire, n'était-ce pas en rendre la fin plus digne de foi ? Vis-à-vis d'hommes tels que Théophile, il y avait urgence à donner l'histoire pour base à la catéchèse.

Nul ne devait comprendre mieux que saint Paul la nécessité d'un pareil travail, et nous ne serions point surpris que ce fût à lui qu'en appartînt l'initiative. Il existait déjà, il est vrai, un assez grand nombre de récits du ministère

de Jésus ; mais d'après 1, 3 (expliqué par l'opposition à v. 1. 2), ces ouvrages n'étaient que des recueils d'anecdotes réunies sans liaison et sans critique. De telles compilations ne pouvaient suffire ; pour répondre au besoin signalé, il fallait une histoire proprement dite, telle que celle que Luc annonce dans son programme. Et si Paul possédait, parmi les aides qui l'entouraient, un évangéliste distingué par ses dons et par sa culture, — et nous savons, par 2 Cor. VIII, 18. 19, qu'il en était réellement ainsi, — comment n'aurait-il pas jeté les yeux sur lui pour l'encourager à accomplir une œuvre aussi excellente? Voilà la tâche dont Luc s'est acquitté. Ce n'est ni par la confrontation des prophéties, ni par la grandeur personnelle de Jésus, ni par ses déclarations sur son origine céleste, que l'auteur du troisième évangile a cherché à fonder ou à affermir la foi de ses lecteurs. C'est par l'exposé suivi de cette histoire unique dont les événements suprêmes sont devenus le saint objet de la foi. Le commencement explique le milieu et le milieu la fin ; et de cette fin illuminée la lumière rejaillit sur les faits qui l'ont amenée. C'est un tout bien lié dans lequel les parties s'appuient réciproquement. L'évangile de Luc est le seul qui présente sous cet aspect l'histoire évangélique. Il est bien réellement, comme on l'a appelé : l'évangile du *devenir* (M. Félix Bovet).

L'élévation céleste de Jésus était, si l'on peut ainsi dire, la première étape dans le cours de l'œuvre chrétienne. Il y en avait une seconde plus avancée : l'état de choses auquel était parvenue cette œuvre au moment où écrivait l'auteur. Le nom de Christ prêché dans le monde entier, l'Eglise fondée dans toutes les villes de l'empire, voilà le spectacle étonnant que présentait cette grande époque. Ce résultat n'était pas pour les païens, comme la vie de Jésus, un objet de foi ; c'était un fait d'expérience sensible. Il avait

besoin d'être, non démontré, mais expliqué et à certains égards justifié. Comment l'Eglise s'était-elle fondée et si rapidement accrue? Comment s'était-elle ouverte aux païens? Comment le peuple d'Israël, du sein duquel elle était sortie, s'en trouvait-il lui-même exclu? Comment concilier avec ce fait inattendu la fidélité de Dieu à ses promesses? L'œuvre chrétienne pouvait-elle bien être encore dans ces conditions étranges une œuvre divine? Autant de questions qui pouvaient à juste titre s'élever dans l'esprit des croyants d'entre les Gentils, comme le prouve le morceau IX-XI de l'épître aux Romains, où Paul étudie ce même problème en vue des besoins d'anciens païens (XI, 13). Seulement, tandis que Paul le traite au point de vue de la spéculation chrétienne et présente une *théodicée*, le livre des Actes travaille à le résoudre par la voie de l'histoire. La première partie de ce livre montre l'Eglise *naissant* par la puissance de l'Esprit de Christ glorifié, mais se heurtant dès le premier pas à la résistance du judaïsme officiel. La seconde partie montre Dieu *préparant* le nouveau progrès que doit faire cette œuvre par la prédication de l'Evangile aux Gentils, et en même temps Israël répandant le sang d'Etienne, le roi d'Israël versant ou se disposant à verser celui des deux principaux apôtres, en un mot la rébellion d'Israël consommée dans la Terre-Sainte. La dernière partie, enfin, nous présente l'œuvre divine *embrassant* le monde des Gentils, et le ministère de Paul couronné de succès et de prodiges au moins équivalents à ceux qui avaient signalé celui de Pierre — ce parallélisme est bien certainement, comme l'a reconnu Schneckenburger, dans la pensée de l'auteur — tandis que le judaïsme continue son opposition dans chaque ville du monde païen où prêche Paul et la consomme enfin au cœur même de l'empire, dans la capitale du monde, par la conduite des chefs de la synagogue romaine. C'est la

fin du livre. L'intention d'un tel écrit n'est-elle pas claire ? Ce récit est une justification. Mais cette justification n'est pas, comme on l'a cru mesquinement, celle d'un homme, de saint Paul. Le but des Actes est plus élevé. Par l'exposé simple et suivi des faits, ce livre prétend donner l'explication et la justification de la manière dont s'est accomplie la grande révolution religieuse qui a transporté le règne de Dieu des Juifs aux Gentils ; c'est l'apologie de l'œuvre divine, celle de Dieu même. Dieu n'avait abandonné les païens que pour un temps, celui de *l'époque d'ignorance;* il les avait momentanément *laissés marcher dans leurs voies* (Act. XVII, 30 ; XIV, 16). Au bout de ce temps Israël, sauvé le premier, devait devenir l'instrument du salut universel, l'apôtre du Christ auprès de toutes les nations. Mais, cette vocation glorieuse, que les apôtres lui ont tant de fois offerte, il l'a obstinément repoussée, et le règne de Dieu, au lieu de s'établir par lui, a dû passer à côté de lui. Ce n'est donc pas Dieu qui a rompu avec son peuple ; c'est le peuple qui a rompu avec son Dieu : voilà ce que le livre des Actes démontre historiquement. Il est ainsi en quelque sorte le pendant de la Genèse. Celle-ci raconte la manière dont s'est opéré le passage de l'universalisme primitif au particularisme théocratique, par l'alliance de Dieu avec Abraham. Les Actes racontent la manière dont Dieu est revenu de ce particularisme temporaire à l'universalisme définitif qui était toujours sa vraie pensée. Mais, tout en décrivant le fait, les Actes expliquent et justifient la forme anormale et imprévue en laquelle il s'est accompli.

Le but commun des deux écrits de Luc est donc d'affermir la foi en exposant le principe et les phases du renouvellement dont son temps venait d'être le témoin. Deux grands résultats s'étaient successivement produits sous les yeux des contemporains. Le monde avait reçu en la per-

sonne de Jésus un Sauveur et un Maître ; ce Sauveur et ce Maître avait établi son règne dans l'humanité. L'évangile expose le premier de ces événements ; les Actes le second. L'évangile a pour objet la révolution invisible, la substitution en la personne même de Jésus de l'économie de l'Esprit au régime de la lettre, la transformation des relations de Dieu avec l'homme, le salut, principe de la révolution historique qui doit suivre. Les Actes racontent la révolution extérieure, la prédication du salut avec ses conséquences, l'acceptation des Gentils et leur substitution à Israël. Le salut, l'Eglise, voilà les deux œuvres de Dieu sur lesquelles l'auteur a voulu faire tomber le rayon de la pensée divine. L'ascension les liait. Terme de l'une, elle était le principe de l'autre. Voilà pourquoi ce récit est devenu le lien des deux écrits. Le but de l'ouvrage ainsi compris en explique le commencement (l'annonce de la naissance du précurseur), le milieu (l'ascension), et la fin (Paul et la synagogue romaine).

II. — *Le temps de la composition.*

Les opinions très-diverses sur la date de notre évangile (Introd. § 3) peuvent se répartir en trois groupes. Les uns la fixent avant la ruine de Jérusalem, entre 60 et 70 ; les autres entre la ruine de Jérusalem et la fin du I^er^ siècle (Holtzmann de 70 à 80 ; Keim vers 90) ; les troisièmes, Baur et son école, dans la première partie du II^e^ siècle (Volkmar vers 100 ; Hilgenfeld, Zeller, de 100-110 ; Baur après 130). Les traditions que nous avons rapportées (§ 3) et les faits que nous avons énumérés (§ 1), nous paraissent écarter dès l'abord les dates du troisième groupe et n'être pas favorables au second. La tradition nous a conservé une seule date précise, celle que donne Clément d'Alexandrie quand il place la composition de Luc avant celle de Marc et

fixe cette dernière à l'époque du séjour de Pierre à Rome, c'est-à-dire en 64 (selon Wieseler), ou entre 64 et 67 (selon d'autres). D'après cela notre évangile aurait été composé de 60-67. L'opinion d'Irénée n'est point, comme on le dit souvent, contraire à celle-là (§ 3). Examinons les objections élevées par la critique contre cette date traditionnelle qui placerait la composition de notre évangile antérieurement à la ruine de Jérusalem :

1. Le grand nombre d'*écrits évangéliques* déjà publiés avant notre évangile, d'après le prologue, fait présumer un temps assez avancé du siècle apostolique [1]. — Mais pourquoi de nombreux essais de rédaction des traditions relatives à l'histoire de Jésus n'auraient-ils pas pu se produire pendant les trente premières années qui ont suivi de si grands événements? « Quand l'art de l'écriture n'aurait pas encore existé, on l'aurait inventé pour un tel sujet, » a dit Lange. Lorsque, surtout, la génération des témoins immédiats de la vie du Sauveur commença à s'éclaircir par la mort et que les apôtres, ses témoins attitrés, quittèrent la Palestine pour s'en aller prêcher aux autres nations, la littérature évangélique ne dut-elle pas apparaître pour combler ce double vide? Or c'est vers l'an 60, au plus tard, que ces circonstances se produisirent.

2. L'œuvre de Luc trahit une certaine activité *critique*, à l'égard de ses sources, qui lui assigne une date postérieure à l'époque de la ruine de Jérusalem. — Mais du moment où l'auteur avait devant les yeux un certain nombre de travaux sur la matière, il est évident qu'il ne pouvait composer son récit sans apprécier critiquement ces sources; cela se pouvait faire à toute époque. Il ne fallait pour cela que du loisir.

[1] Keim : « *Eine reiche Evangelien-Literatur zeigt den vorgerückten Blüthbestand des Christenthums.* »

3. On remarque dans les récits de Luc l'influence de la *légende* (Overbeck) et un paulinisme qui est déjà à l'état de décadence (Reuss, pour les Actes). — Mais le troisième évangile nous a-t-il offert un seul trait qui ressemble à celui du feu allumé dans le Jourdain au moment du baptême, que rapporte Justin, une seule parole qui ait quelque ressemblance avec celle des ceps merveilleux du règne de mille ans, chez Papias, ou un seul tableau amplifié à la façon de celui que trace l'évangile des Hébreux de la scène entre Jésus et le jeune homme riche (voir à ce passage)? Voilà les traces de l'influence de la légende. Luc en est complétement exempt. Quant à l'affaiblissement de la conception paulinienne, nous ne pourrons traiter à fond cette question qu'au ch. IV. Nous dirons seulement ici que bien loin que Luc nous présente un paulinisme à l'état de déclin, c'est Paul lui-même qui, dans les Actes, à l'imitation de Jésus dans l'évangile, consent à ne réaliser le spiritualisme chrétien que dans la mesure restreinte où il lui est possible de le faire. La fidélité aux principes n'exclut pas chez les hommes de Dieu la prudence et la charité qui dans la pratique savent compter avec la situation donnée.

4. Le siége de Jérusalem est décrit dans la prophétie de Jésus en traits si précis et si détaillés (XIX, 43. 44; XXI, 20-24), comparativement aux rédactions de Matthieu et de Marc, qu'il est impossible d'admettre que la forme de Luc ne soit pas postérieure à l'événement. — Jésus a prédit la ruine de Jérusalem, cela est certain. Les témoins qui l'ont accusé pour ce fait devant le Sanhédrin n'inventaient pas un fait absolument faux, et Etienne s'est appuyé sur une prophétie de ce genre (Actes VI, 14). Or si Jésus a prédit cette catastrophe comme prophète, rien n'empêche qu'il n'en ait aussi annoncé prophétiquement quelques détails. Que s'il l'a prédite par le simple effet de son intelligence

politique, il a dû comprendre aussi que cette ruine impliquait un siége et que ce siége ne pourrait avoir lieu qu'avec les moyens en usage à cette époque (investissement, tranchées, etc.), et serait suivi de toutes les terribles conséquences connues. Or rien dans les détails donnés ne dépasse la mesure de ces indications générales.

5. L'avénement final du Seigneur, dit-on encore, est rattaché étroitement dans Marc et Matthien à la ruine de Jérusalem, tandis que dans Luc il en est fortement séparé par l'intervalle des *temps des Gentils* (XXI, 24). Dans d'autres passages encore l'idée de la proximité de la Parousie est à dessein effacée; ainsi IX, 27, où Luc fait dire à Jésus que quelques-uns des disciples présents verront non « *le Fils de l'homme venant* dans son règne » (Matthieu), mais simplement *le royaume de Dieu*. Tout cela prouve qu'à l'époque où Luc écrivait on était déjà revenu, par l'expérience faite, de l'idée que le retour de Christ suivrait immédiatement (εὐθέως, *aussitôt*, dans Matthieu) la ruine de Jérusalem. — Nous admettons bien que la relation de succession immédiate, établie dans Matthieu entre les deux événements, prouve que cet évangile a été rédigé avant la ruine de Jérusalem; mais nous ne saurions admettre, avec la presque totalité des critiques modernes, que l'intervalle supposé par Luc entre ces deux faits soit une preuve de la composition de son écrit après cette catastrophe. Nous avons déjà traité plusieurs points relatifs à cette question dans l'exégèse (t. II, p. 325-328). La question décisive est ici de savoir comment Jésus-Christ s'est exprimé lui-même sur ce sujet. Nous croyons avoir donné la preuve indubitable, par un très-grand nombre de ses paroles, que dans sa pensée son avénement devait être séparé par une période considérable, non seulement du moment où il parlait, mais

même de la ruine de Jérusalem, qui, selon lui, devait arriver pendant la vie de la génération contemporaine. Cet époux qui tarde à venir, ce portier qui doit veiller tard ou jusqu'à *minuit,* ou jusqu'au *chant du coq,* ou même jusqu'au *matin,* en attendant son maître, cette parabole du levain qui montre l'évangile transformant lentement et par un procédé tout intérieur les relations de la vie humaine, cet évangile qui doit avant son retour être prêché dans le monde entier, tandis que les apôtres n'auront pas même eu le temps de l'annoncer à toutes les villes d'Israël avant le jugement de ce peuple, etc., etc., tout cela nous prouve que Jésus lui-même n'a nullement confondu en une seule et même catastrophe la ruine de Jérusalem et la fin de l'économie actuelle. Il résulte de là que, si Jésus a énoncé sa manière de voir sur ce sujet, il doit avoir parlé comme le fait parler Luc, et non comme le fait parler Matthieu, que par conséquent il doit réellement avoir tenu deux discours distincts sur ces deux sujets tout différents à ses yeux, et non pas un seul dans lequel il aurait fondu les deux événements en un tableau unique (Matth. XXIV). Or c'est précisement ce que dit Luc (voir ch. XVII, sur le retour de Christ, et ch. XXI, sur la ruine de Jérusalem). S'il en est ainsi, de quel droit prétendrait-on que Luc n'a pas pu retrouver la vérité historique sur ce point comme il a réussi à le faire sur tant d'autres, et que sa rédaction, foncièrement plus vraie, des paroles de Jésus n'est que le résultat d'une altération volontaire des documents qu'il avait sous les yeux? Quoi ! Luc serait revenu par la voie de l'erreur ou du mensonge à la vérité historique ! En vérité la critique demande ici au bon sens plus qu'il ne peut supporter. D'ailleurs il est psychologiquement impossible que Luc se soit permis de *manipuler* à volonté les paroles de l'être auquel s'attachait sa foi, qu'il envisageait comme le Fils de

Dieu. La critique lui attribue en ce point encore un procédé que le bon sens repousse. Les paroles du Seigneur ont pu être involontairement modifiées par la tradition et parvenir aux évangélistes sous des formes diverses et plus ou moins altérées, mais nous ne saurions admettre qu'ils les aient sciemment inventées ou changées. A quels résultats arrive-t-on sur la voie opposée? On admet qu'un poëte inconnu a mis dans la bouche de Jésus, vers 68, le discours eschatologique Matth. XXIV; puis, que dix à vingt ans après la ruine de Jérusalem Luc a transformé non moins sciemment et volontairement ce discours pour les besoins de la cause! Mais nous demandons: si telle était vraiment l'origine des discours du Seigneur, seraient-ils *ce qu'ils sont?* Leur accord général et leurs rapports d'emboitement, si souvent observés, seraient-ils *ce qu'ils sont*, en particulier dans nos synoptiques?

En échange de ces raisons qui nous paraissent peu solides, voici les preuves que fournit le livre lui-même, de sa composition avant la ruine de Jérusalem:

1. Le but qui, comme nous l'avons vu, rend compte de l'évangile et des Actes, coïncide complétement avec celui des grandes épîtres de saint Paul, surtout de celle aux Romains; aussi les rapports de détail entre le troisième évangile et cette lettre sont-ils si nombreux et si frappants qu'il est presque impossible d'admettre que les deux écrits ne soient pas sortis du même milieu et à la même époque. Car ils sont évidemment destinés à répondre aux mêmes besoins pratiques [1]. Le fait capital est ici que Luc résout par l'his-

[1] Dans les deux premiers chapitres de Luc, Jésus est présenté comme le fils de David par sa descendance de Marie et comme le Fils de Dieu par sa naissance surnaturelle; saint Paul commence l'épître aux Romains par ces expressions: « né *de la race de David* selon la chair et démontré *fils de Dieu* en vertu de l'*esprit de sain-*

toire précisément ce même problème de la réjection d'Israël et de la vocation des Gentils que Paul traite historiquement dans le passage important Rom. IX-XI.

2. La pureté de la tradition, la fraîcheur et la simplicité des récits, et surtout l'à-propos que Luc sait rendre aux paroles de Jésus et qui en fait seul sentir tout le charme, ne permettent pas d'admettre que ce livre ait été écrit à une distance considérable des faits et soit entièrement étranger au cercle des premiers témoins. La ruine de Jérusalem n'avait pas encore passé sur la Terre-Sainte et dissipé cette société chrétienne primitive, lorsqu'ont été recueillies des informations telles que celles auxquelles nous devons de si vifs et si purs souvenirs.

3. Le livre des Actes, écrit certainement après l'évangile, ne paraît pas avoir été composé après la ruine de Jérusa-

teté. » Les deux écrits de Luc, dans leur unité, démontrent le droit de priorité d'Israël quant au règne de Dieu ; qu'est-ce autre chose que ce privilége du πρῶτον, *premièrement*, expressément accordé aux Juifs par saint Paul, Rom. I, 16? Jésus, dans Luc, est circoncis le huitième jour, et présenté dans le temple le quarantième : deux cérémonies qui pour toute sa vie terrestre l'assujettissent à la loi ; Paul, comme s'il faisait allusion à ces faits rapportés par Luc seul, appelle Jésus : « *serviteur de la circoncision* » (Rom. XIV, 8), et dit de lui Gal. IV, 4 : « *né d'une femme, mis sous la loi.* » Luc, dans les Actes, fait ressortir l'universalité de la révélation divine qui a précédé celle de l'Evangile : « *Dieu ne s'est pas laissé sans témoignage auprès des païens* ; » Paul, Rom. I, 19. 20, fait ressortir également la révélation du Dieu invisible aux païens dans les œuvres de la création. Luc montre le bon Samaritain faisant par instinct ce que n'ont fait ni le sacrificateur ni le lévite détenteurs de la loi ; Paul, Rom. II, 14-15. 26-27, parle des païens qui accomplissent *par nature les choses de la loi* et qui par là *condamneront le Juif*, auditeur, mais en même temps violateur de cette loi. Luc parle des *temps d'ignorance* pendant lesquels Dieu a *laissé marcher* les peuples dans leurs voies ; Paul de la *tolérance* dont Dieu a usé à l'égard des péchés précédents, *dans le temps de son support* (Rom. III, 25). Il serait trop long de prolonger ce parallèle.

lem. On a prétendu, il est vrai, que VIII, 26 prouvait le contraire, mais sans le moindre fondement, comme le reconnaît Overbeck. Les mots: « *Or elle est déserte*, » dans ce passage, se rapportent non à la ville de Gaza, mais à la route indiquée par l'ange, soit pour la distinguer d'une autre voie plus fréquentée (Overbeck), soit, ce qui nous paraît plus naturel, pour expliquer la scène qui va suivre. Comment serait-il possible que cet écrit, au moins dans ses dernières lignes, ne renfermât pas la moindre allusion à cette catastrophe ni même un mot touchant la mort de saint Paul, qui doit l'avoir précédée de peu d'années? Nous avons déjà discuté cette question (Introd. p. 16 et suiv.). Nous nous résumerons en disant que si, d'un côté, la mention du terme de deux années, dans les derniers versets des Actes, suppose évidemment qu'une nouvelle phase de la vie de Paul avait commencé à la suite de cette captivité, d'un autre côté, le silence complet de l'auteur sur la fin de la carrière de l'apôtre prouve que cette phase n'était pas encore terminée. Les Actes doivent donc avoir été écrits dans l'intervalle entre la fin de la première captivité de Paul à Rome (au printemps de l'an 64) et son martyre (vers 67) [1]. L'évangile ne peut qu'avoir été composé peu de temps auparavant.

On a prétendu encore qu'un intervalle assez considérable doit avoir séparé la composition de ces deux écrits, par la raison que la tradition suivie par Luc dans les Actes, relativement à l'ascension, diffère de celle qui a dicté le récit de ce fait dans l'évangile et suppose par conséquent de nouvelles informations. Nous avons prouvé dans l'exégèse la fausseté de cette hypothèse. Le récit de l'évan-

[1] La parole de Paul Act. XX, 25 ne prouve point que les Actes aient été écrits après la mort de Paul, comme on l'a prétendu. Car Luc ne fait pas plus parler à sa guise Paul que Jésus.

gile est tout simplement rédigé avec l'intention de donner, dans l'écrit subséquent, un tableau plus complet du fait.

4. Nous avons, dans l'introduction, expliqué l'influence de Luc sur la fin inauthentique de Marc par la supposition que le premier de ces ouvrages avait paru vers le temps où la composition du second doit avoir été interrompue (au passage Marc XVI, 8). Nous ferons ici un pas de plus. S'il est vrai, comme cela nous paraît être le résultat de l'exégèse, que Luc n'a connu ni l'écrit de Matthieu, ni celui de Marc, il résulte de là qu'il n'a pas composé longtemps après que ces deux évangiles avaient paru; car il n'aurait pas manqué, dans ce cas, d'avoir connaissance d'ouvrages aussi importants sur la matière qu'il traitait. Si donc notre résultat exégétique est fondé, il faut conclure que l'écrit de Luc a été rédigé à peu près simultanément avec les deux autres synoptiques. Nous examinerons de plus près les prémisses de cette conclusion au chapitre III. Or, s'il résulte de la confusion des deux discours sur la ruine de Jérusalem et sur la fin du monde, dans Matthieu et dans Marc, que ces écrits sont antérieurs au premier de ces événements, dans le cas où Luc ne les a connus, ni l'un ni l'autre, il doit partager cette antériorité.

Par toutes ces raisons, la composition de l'évangile et des Actes nous paraît devoir être placée entre les années 64 et 67, comme cela résultait de la tradition.

III. — *L'auteur.*

Nous partons ici comme d'un fait universellement admis de l'identité de l'auteur de l'évangile et de celui des Actes. C'est l'un des seuls points sur lesquels la critique soit unanime. Holtzmann dit (p. 374) : « On peut admettre aujourd'hui, comme une chose incontestée, que l'auteur du troi-

sième évangile est une seule et même personne avec celui des Actes. » En effet, l'identité des caractères du style, la conformité du plan et la continuité de la narration ne permettent pas le moindre doute à cet égard, comme l'établit aussi Zeller.

Qui est cet auteur? La tradition répond : Luc, collaborateur de Paul. Si elle va jusqu'à attribuer à Paul lui-même une part dans la rédaction, c'est une amplification postérieure, qui, comme nous l'avons vu (Introd. p. 33), est étrangère à la donnée primitive.

Il ne s'élève pas d'autres objections contre la vérité de cette affirmation traditionnelle que les raisons alléguées en faveur de la composition de nos deux écrits au IIe siècle, temps auquel un collaborateur de saint Paul ne pouvait plus exister. Ces raisons ayant été réfutées, il ne nous reste plus qu'à dégager de ces deux écrits les raisons positives à alléguer en faveur de l'indication fournie par la tradition :

1. Il ressort du prologue que l'auteur était, non point l'un des apôtres, mais l'un de leurs *disciples immédiats*, « un chrétien de la seconde génération apostolique » (Renan). C'est ce qu'impliquent ces mots : « Ainsi que *nous* les ont transmises ceux qui ont été témoins de ces choses dès le commencement. »

2. Ce disciple était un chrétien d'entre les Gentils; car comme le fait remarquer Holtzmann, il n'est pas probable qu'un judéo-chrétien eût parlé des anciens *des Juifs* (VII, 3), d'une ville *des Juifs* (XXIII, 51), etc., etc. (La position de Jean, chez qui nous trouvons des expressions analogues, était toute différente. Chez lui cette forme de langage s'explique par des raisons d'une nature particulière.)

3. Ce chrétien grec était un croyant formé à l'école

de Paul. C'est ce que prouve le souffle de large universalisme qui anime ses deux écrits, et plus spécialement la conformité de l'institution de la sainte Cène chez lui et chez Paul.

4. Il doit même avoir été l'un des collaborateurs de l'apôtre dans l'œuvre de l'évangélisation, si du moins c'est de lui-même qu'il parle dans les morceaux écrits à la première personne du pluriel dans le livre des Actes. Or cette explication nous a paru la seule admissible. Si elle est fondée, il résulte encore de là que l'auteur ne peut être l'un des collaborateurs de Paul nommément désignés dans les Actes, puisqu'il ne parle de lui-même que sous cette forme anonyme.

5. Cet aide apostolique devait être un homme *lettré*. C'est ce que prouvent le prologue mis en tête de son ouvrage, le style classique de ce morceau, aussi bien que de ceux des Actes qu'il a composés d'une manière indépendante de tout document (dernières parties du livre), enfin la tournure d'esprit fine et délicate et le talent d'historien que révèlent ses deux écrits.

Or tous ces caractères s'appliquent précisément à Luc. Nous l'avons vu (Introd. p. 20) :

1. Paul range Luc parmi les chrétiens d'origine grecque. 2. Il lui assigne une place distinguée dans le cercle de ses disciples et collaborateurs. 3. Le titre de médecin qu'il lui donne, conduit à lui attribuer une culture scientifique et littéraire probablement supérieure à celle des autres aides apostoliques.

Non seulement les critères indiqués s'appliquent tous à Luc ; mais ils ne s'appliquent bien qu'à lui. Barnabas était d'origine juive, car il était lévite ; Silas également, car il appartenait à l'église primitive de Jérusalem. Timothée était un jeune Lycaonien, probablement sans culture, ce

qui explique la timidité craintive qui paraît l'avoir caractérisé comme évangéliste (1 Cor. XVI, 10. 11; 2 Tim. I, 6-8). D'ailleurs tous ces personnages sont nommément désignés dans les Actes. Luc seul (Tite excepté) n'y paraît point par son nom. On voit que les indices empruntés aux écrits de Luc s'accordent avec ceux que fournissent les épîtres de Paul, et que les uns et les autres coïncident avec la donnée traditionnelle. Or comme il n'est pas probable que l'église primitive se soit livrée au travail critique que nous venons de faire, cette conformité du résultat critique avec le témoignage historique élève le fait de la composition par saint Luc au plus haut degré de certitude scientifique.

Aussi tous les auteurs dont les préjugés de la critique de Tubingue n'ont pas faussé le sens, sont-ils d'accord sur la personne de l'auteur. « Il est impossible, dit Holtzmann, de comprendre pour quelles raisons Luc ne pourrait pas être l'auteur de cet évangile. » « L'auteur de cet évangile, dit M. Renan (*Vie de Jésus*, p. XVI), est certainement le même que celui des Actes des apôtres. Or l'auteur des Actes est un compagnon de saint Paul, titre qui convient parfaitement à Luc. » Keim s'exprime ainsi (p. 81): « Il n'y a pas lieu de douter de la composition de cet écrit par le compagnon de Paul. Du moins l'on ne saurait comprendre comment par la simple conjecture on aurait précisément choisi un homme dont le nom ressort si peu dans les épîtres de l'apôtre. »

IV. — *Le lieu de la composition.*

Des traditions fort incertaines placent la composition (comme nous l'avons vu Introd. § 3) à Alexandrie (beaucoup de Mss. Mnn.), en Grèce (Béotie et Achaïe, Jérôme), ou à Rome. Un savant moderne, Kœstlin, a proposé l'Asie-Mineure.

Nous ne trouvons que peu de prise dans les deux écrits pour nous prononcer entre ces diverses possibilités. Les explications ajoutées à certains noms géographiques ne prouvent nullement, comme on a paru le croire, que l'auteur n'écrivît pas dans la contrée à laquelle appartenaient ces localités; elles prouvent seulement qu'il ne supposait pas ces localités connues de Théophile ou de ses lecteurs en général. Ainsi l'on ne saurait conclure, comme on l'a fait, de l'explication sur la ville de Philippes (Act. XVI, 12) qu'il n'écrivait pas en Macédoine, ni de celles sur Athènes (XVII, 21) qu'il n'écrivait pas en Attique, ni de celles sur les ports de Beau-Fort et de Phénix (XXVII, 8. 12) qu'il n'écrivait pas en Crète, non plus que des explications sur des localités de Palestine (év. I, 26; IV, 31, Nazareth, Capernaüm, villes de Galilée; VIII, 26, le pays des Gadaréniens, vis-à-vis de la Galilée; XXIII, 51, Arimathée, ville des Juifs; XXIV, 13, Emmaüs, à soixante stades de Jérusalem; Act. I, 12, la montagne des Oliviers, près de Jérusalem) qu'il n'écrivait pas en Palestine. Ce que prouvent ces passages, c'est qu'il n'écrivait pas pour les chrétiens de Palestine ou de Macédoine ou d'Attique ou de Crète, du moins pas exclusivement. Par conséquent de l'absence d'explications semblables sur certaines localités siciliennes et italiennes (Act. XXVIII, 12, Syracuse; v. 13, Rhège, Pouzzol; v. 15, Marché d'Appius, Trois-Tavernes), il ne résulte pas non plus nécessairement qu'il écrivît en Sicile, en Italie ou à Rome, mais seulement qu'il savait ces localités connues de ses lecteurs. Il faut convenir néanmoins que du fait de la patrie des lecteurs on peut tirer une induction relative au lieu de la composition; car il est naturel de supposer qu'un auteur compose en vue du public dont il se voit immédiatement entouré.

Les indices que Zeller croit avoir découverts en faveur

de la composition à Rome, ou tiennent à son explication, démontrée fausse, du but des écrits de Luc, ou n'offrent aucune garantie, par ex., quand il allègue l'intérêt que l'auteur témoigne pour cette ville en faisant de la fondation de l'église romaine par Paul le point culminant de son récit. Or il est de fait, nous l'avons prouvé, que ce dernier chapitre des Actes a une portée toute différente.

Les raisons alléguées par Kœstlin et Overbeck en faveur d'Ephèse ne sont pas plus concluantes. 1. On prétend que Marcion, en venant d'Asie-Mineure à Rome, apporta de ce pays l'évangile de Luc. — Mais cet écrit était déjà répandu alors — les faits le démontrent (Introd. § 1) — aussi bien que les deux autres synoptiques, dans toutes les églises. Marcion ne l'introduisait pas dans la chrétienté d'Occident; il le choisissait seulement, entre les évangiles reçus, comme celui qu'il pouvait le plus facilement adapter à son système. 2. L'auteur des Actes aime à faire ressortir les personnages qui ont joué plus tard un rôle en Asie-Mineure. — Mais Jean, le grand personnage de l'église d'Asie, à la fin du Ier siècle, est entièrement éclipsé dans les Actes par Pierre et Paul. 3. Les Actes racontent avec prédilection le séjour Paul à Ephèse. — Il est vrai, mais de la même manière qu'ils mettent en relief le ministère de Pierre à Jérusalem. Le séjour de Paul à Ephèse a été le point culminant de son apostolat, comme les temps qui suivirent la Pentecôte avaient été l'apogée de celui de Pierre.

Des indices aussi arbitraires ne peuvent servir à fonder aucun résultat solide. Une fois assurés de la personne de l'auteur, nous devons plutôt partir de son histoire. Luc était à Rome avec saint Paul dès le printemps de l'an 62 (Act. XXVIII); il y était encore lors de l'envoi des épîtres aux Colossiens et à Philémon. Mais lorsque l'apôtre écrivit aux Philippiens, vers la fin de 63 ou au commencement de 64,

il avait déjà quitté Rome, car Paul ne salue point de sa part cette église bien connue de Luc. Lors donc que se terminèrent les deux années de captivité de l'apôtre dont parlent les Actes, et par conséquent cette captivité elle-même, il n'était plus auprès de l'apôtre. Quelques années plus tard, lorsque Paul, emprisonné à Rome pour la seconde fois, envoya de cette ville la seconde épître à Timothée, Luc se trouvait de nouveau auprès de lui. Où a-t-il demeuré dans l'intervalle? Probablement en Grèce, au sein de ces églises de Macédoine et d'Achaïe, au service desquelles il avait travaillé avec Paul, et en Achaïe plutôt qu'en Macédoine, puisque Paul ne le salue pas dans l'épître aux Philippiens. Ne serait-ce donc point à cette époque et dans cette dernière contrée, « *dans les contrées de l'Achaïe et de la Béotie*, » comme dit Jérôme, qu'il a composé son évangile[1]? Quant aux Actes, il doit les avoir composés un peu plus tard, vraisemblablement à Rome auprès de Paul, peu avant son martyre en 67. Les parchemins que Paul demandait à Timothée de lui rapporter d'Asie, dans le moment où il était *seul avec Luc*, étaient peut-être des documents qui devaient servir à ce travail, par exemple les résumés des admirables discours d'Antioche, d'Athènes, de Milet, qui sont comme des joyaux enchassés dans le récit des Actes. L'ouvrage était publié, quand la tête de l'apôtre tomba sous le glaive. De là l'absence de toute allusion à cet événement. La composition des Actes se rapprocherait, pour le lieu et pour la

[1] Nous avions été plus loin dans le développement de cette hypothèse dans notre première édition. Nous avions supposé Corinthe et même la maison de Gaïus, hôte de Paul dans cette ville (Rom. XVI, 23), comme lieu de la composition. M. G. Meyer nous a fait observer avec raison dans son compte-rendu qu'il n'y avait plus aucune raison dans ce cas pour laquelle Luc aurait été empêché de tirer textuellement de 1 Cor. le récit de l'institution de la sainte Cène. — Nous retirons donc ces détails hypothétiques.

date, de celle de l'épître aux Hébreux, avec laquelle les écrits de Luc ont du reste plusieurs traits de conformité extrêmement remarquables [1].

CHAPITRE III.

Les sources de Luc et la relation entre les synoptiques.

Nous abordons la partie la plus ardue de notre tâche, mais non la moins importante. Ce domaine est celui de l'hypothèse; mais, comme c'est des régions les plus reculées et les plus inaccessibles des montagnes que descendent les fleuves qui fécondent et les torrents qui dévastent, c'est aussi des régions obscures où nous allons entrer que procèdent les appréciations si diverses, et si influentes pourtant, qui circulent jusques dans le peuple, sur la valeur de l'histoire évangélique. Nous nous occuperons d'abord de ce qui concerne le troisième évangile spécialement; puis nous étendrons cette étude aux deux autres synoptiques. Car ces trois écrits sont solidaires, et tout jugement définitif sur l'un implique un résultat acquis relativement aux deux autres.

[1] Pour la situation: l'auteur de cette épître (nous dirions Luc, si les raisons en faveur de Barnabas ou de Silas ne nous paraissaient prépondérantes) est prêt à partir d'Italie avec Timothée délivré de prison (après le martyre de Paul?). Pour l'analogie interne, comparer les passages suivants :

Ev. I, 2	Hébr. II, 3.
II, 16	I, 6. 8. 10.
II, 7	II, 14.
II, 40. 52	II, 17, etc.
Chez Luc, transformation du mosaïsme en obéissance spirituelle.	Dans l'ép. aux Hébr., transformation du culte lévitique en culte spirituel.

Chez tous deux l'idée du développement *humain* de Jésus formant le fond de l'intuition christologique.

I. — *Les sources de Luc.*

Deux questions se présentent :

I. Luc est-il dépendant soit de Matthieu, soit de Marc?

II. Et, si non, quelles ont été les vraies sources de cet écrit?

I

Nous avons, dans tout le cours de ce Commentaire, fait ressortir, dans la narration et dans le style, les traits qui nous paraissent démontrer la *complète indépendance* de Luc par rapport à Marc et à Matthieu. Nous n'avons plus qu'à récapituler ces preuves, en les appliquant à la réfutation des hypothèses contraires.

A. Quant à l'indépendance de Luc *par rapport à Matthieu*, nous ne nous appuierons pas sur les nombreux récits que le premier possède de plus que le second. Ce fait ne prouverait qu'une chose : c'est que, si Matthieu a servi de source à Luc, il n'a pas été la seule, à moins qu'on n'admette, avec Baur, que ce que Luc contient de plus que Matthieu, il l'a inventé ; assertion qui nous paraît être déjà suffisamment réfutée. Nous n'allèguerons pas non plus les nombreux récits de Matthieu qui manquent chez Luc ; car nous ignorons les motifs que pouvait avoir l'après-venant pour omettre certains faits racontés par son devancier. Mais nous en appelons aux faits suivants :

1. Le *plan* de Luc est complétement indépendant de celui de Matthieu ; car il nous paraît superflu, après les développements auxquels nous venons de nous livrer, de réfuter encore l'opinion de Keim, d'après laquelle le plan de Luc ne serait autre que celui de Matthieu *gâté*. Ce qui nous paraît surtout inadmissible, c'est que dans le récit de voyage (depuis IX, 51) Luc n'eût pas même mentionné la Pérée, dont Matthieu fait expressément le théâtre du voyage

correspondant (XIX, 1). Au moment surtout où le récit de Luc rejoint celui de Matthieu (XVIII, 15, comp. avec Matth. XIX, 13) on attendrait inévitablement cette indication.

2. La *série des récits* dans Luc est complétement indépendante de celle de Matthieu. Deux ou trois groupes analogues, comme ceux du baptême et de la tentation, des deux scènes sabbatiques (Luc VI, 1 et suiv., et parall.), des aspirants au royaume de Dieu (Luc IX, 57 et suiv., et parall.), et des scènes diverses appartenant à l'excursion de Gadara (Luc VIII, 22-56), etc., s'expliquent facilement par la relation morale ou chronologique des faits, en vertu de laquelle ils formaient un tout dans la tradition. D'ailleurs il ne manque pas de traits prouvant, à cet égard même, l'indépendance des deux récits. Ainsi l'intercalation des récits de la guérison du paralytique et de la vocation de Matthieu dans l'excursion de Gadara chez Matthieu, et l'adjonction chez Luc d'un troisième aspirant ignoré de Matthieu.

3. Dans les parties narratives communes, l'indépendance de Luc dans les *détails des récits* saute aux yeux à chaque mot. L'auteur qui a écrit Luc I-II ne pouvait avoir sous les yeux Matthieu I-II, à moins qu'il n'eût l'intention formelle de le contredire. Aussi Keim suppose-t-il que Luc avait sous les yeux un Matthieu qui ne contenait *pas encore* les récits de l'enfance! Dans le récit de la tentation, Luc se permettrait-il d'intervertir l'ordre des épreuves et de retrancher l'apparition des anges? Supprimerait-il le rite de la confession des péchés dans le tableau du baptême de Jean? Dans le récit du baptême, modifierait-il la teneur de l'allocution divine? Dans celui de la transfiguration également (voir l'exég.)? Dans le récit de la vocation de Matthieu lui-même, changerait-il cet apôtre en un personnage inconnu, nommé Lévi? Renverrait-il expressément

à un autre sabbat la seconde scène sabbatique (VI, 6) que Matthieu place le même jour que la première (XII, 9)? Indiquerait-il un seul démoniaque à Gadara, un seul aveugle à Jéricho, là où Matthieu en indique deux? Tout en puisant dans Matthieu l'entretien de Césarée de Philippe, omettrait-il l'indication de la localité où il a eu lieu? Ou bien apporterait-il au texte de son devancier d'aussi puérils changements que la substitution de *huit* jours à *six*, dans le récit de la transfiguration, etc., etc.? On nous dira : il usait dans ces cas-là d'une autre source à laquelle il accordait plus de confiance. Cette supposition, que nous examinerons de plus près, résoudrait tant bien que mal quelques-unes de ces énigmes; mais non pas toutes. En particulier les omissions de détail restent inexpliquées.

4. Dans la rédaction des *paroles* de Jésus, sans parler ici de la dislocation des grands discours, comment Luc pourrait-il altérer si profondément la teneur d'un document tel que l'oraison dominicale ou d'une déclaration aussi grave que celle du blasphème de l'Esprit, etc., etc.; et puis, d'autre part, se livrer à des changements aussi mesquins que la transformation du mouton tombé dans le puits en un bœuf, ou des deux passereaux qui se vendent une obole en cinq qui se vendent deux oboles! Comment introduirait-il au milieu du sermon sur la montagne deux paroles qui semblent en rompre le contexte (VI, 39. 40) et qui seraient tirées de deux discours, tenus en des situations toutes différentes, dans Matthieu (XV, 14; X, 25) où elles ont d'ailleurs une toute autre application? Est-ce donc encore le fait d'un autre document? Mais, en définitive, à quoi lui sert donc Matthieu? Et cette préférence pour l'autre source irait-elle jusqu'à lui faire omettre des paroles comme celles-ci : « *Venez à moi*. . . » que lui offrait Matthieu? Car qui

pourrait prendre au sérieux l'essai de réponse proposé par Holtzmann (voir p. 46 et 47)?

5. La raison principale pour laquelle on croit devoir faire de Matthieu l'une des sources de Luc, ce sont les expressions, les membres de phrase identiques, soit dans les discours, soit dans les récits parallèles. Mais d'où vient que cette ressemblance est, comme le dit M. Nicolas, *intermittente,* et cela non seulement dans le même récit, mais dans le même paragraphe, dans la même phrase? Luc copierait servilement Matthieu pendant un quart de ligne; puis il s'affranchirait de lui dans le quart suivant? Mais, c'est un jeu, si le sens est le même; c'est pis encore, si le changement modifie le sens. Nous savons ce qu'encore ici on répond : Il n'avait pas Matthieu seulement, mais d'autres documents encore sous les yeux; il combine ensemble ces différents textes. Voilà donc notre auteur empruntant trois mots à un document, deux à un autre, quatre à un troisième, et cela dans chaque phrase d'un bout à l'autre de son écrit! Qui peut admettre l'idée d'un pareil placage? Serait-il nécessaire de reproduire ici le persiflage bien connu de Schleiermacher contre l'hypothèse d'Eichhorn (*Schr. d. Luk.*, p. 6)? Ne suffit-il pas de dire avec Lange : « Le procédé de la mort pour expliquer l'œuvre de la vie! » Non; une pareille œuvre de marqueterie ne fût jamais devenue cette narration coulante, simple et limpide que nous admirons dans notre évangile. Qu'on relise dans une synopsis la parabole du semeur, en comparant les deux textes, et l'on sentira que soutenir que l'un de ces textes dérive de l'autre, en tout et en partie, c'est faire injure non seulement à la bonne foi, mais au bon sens de l'après-venant.

6. Weiss a fait remarquer qu'une foule d'expressions favorites de Matthieu (βασιλεία τῶν οὐρανῶν, εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, παρουσία, συντέλεια τοῦ αἰῶνος, σεληνιάζεσθαι, ἐν

ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, etc.) sont complétement étrangères à Luc. S'il eût copié le texte de Matthieu, comment l'un ou l'autre de ces termes ne fût-il pas une fois ou l'autre venu sous sa plume?

7. L'écrit de Luc abonde en formes *araméisantes,* non seulement dans les passages où il marche seul, mais aussi dans ceux où Matthieu présente des parallèles. Et, chose étrange, ces araméismes manquent totalement dans le texte de ce dernier. Nous trouvons ici un grec pur, natif, plein de nerf. A supposer donc que Matthieu eût été la principale source de Luc, il faudrait que celui-ci, Grec d'origine, et écrivant pour des Grecs, eût farci à plaisir ses phrases d'araméismes étrangers au style de son devancier. Qui peut se figurer une pareille anomalie : l'écrivain hébreu écrivant bon grec pour les hébreux, et l'écrivain hellène bourrant ce texte grec d'araméismes pour des Hellènes [1] !

B. L'indépendance de Luc *par rapport à Marc* nous paraît ressortir des faits suivants :

1. Le plan de Luc n'est assurément pas emprunté à Marc,

[1] Le phénomène existe sur la plus large échelle. Qu'on veuille comparer les parallèles :

LUC.	MATTHIEU.
V, 1 : ἐγένετο... καὶ αὐτὸς ἦν... καὶ εἶδε.	IV, 18 : περιπατῶν δὲ εἶδε.
V, 12; V, 17-18: καὶ ἐγέν.... καὶ αὐτὸς ἦν... καὶ ἦσαν... ; VI, 1.	VIII, 1; IX, 1. 2; XII, 9.
VIII, 22 : καὶ ἐγένετο... καὶ αὐτός...	VIII, 18 : ἰδὼν δὲ ἐκέλευσεν.
IX, 18. 28. 37. 57.	XVI, 13; XVII, 1. 14; VIII, 19.
XI, 14; XVIII, 35; XIX, 29. XXIV, 4. 15. 30. 51.	XII, 22; XX, 29; XXI. 1.
XX, 11 : καὶ προσέθετο πέμψαι ἕτερον (v. 12), comp. III, 20.	XXI, 36 : πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους.
XX, 21 : λαμβάνειν πρόσωπον.	XXII, 16 : εἰς πρόσωπον βλέπειν.

Autres formes hébraïsantes chez Luc : σάββατον δευτεροπρῶτον, VI, 1; μεγαλυνειν μετά, I, 58; les καὶ... καὶ... XXIV, 23-35, etc.

qui n'en a d'autre que l'opposition connue entre le ministère galiléen et le séjour à Jérusalem, et dont le récit se compose d'ailleurs de scènes détachées. Celui que découvre Klostermann nous fait l'effet d'appartenir au critique plus qu'à l'évangéliste. L'unité de l'œuvre de Marc est ailleurs ; elle se trouve dans la personne même de Jésus, dont la grandeur forme le fond commun de toutes ces scènes variées, et dans l'impression d'admiration qu'il inspire. Il n'y a rien là qui ressemble au développement progressif que met en lumière le travail de Luc.

2. Entre Marc et Luc il y a sans doute, quant à la série des faits, surtout dans le commencement, une conformité plus grande qu'entre Luc et Matthieu ; mais non sans des transpositions bien plus difficiles à expliquer, dans le cas de l'emploi de Marc par Luc, que ne l'est l'analogie dans quelques séries, sans la dépendance de Luc.

3. Il y a chez Luc une omission plus considérable que celle de quelques récits particuliers ; c'est celle de tout le cycle de récits Marc VI, 45-VIII, 26 (Matth. XIV, 22-XVI, 12). Comment concevoir une telle suppression si Luc, qui pourtant tenait à être complet (πᾶσιν I, 3), exploite Marc? On a supposé qu'il y avait une lacune dans l'exemplaire qu'il possédait de Marc; cette réponse peut-elle suffire?

4. Même différence d'ailleurs, quant aux traits particuliers des récits et quant à la teneur des discours de Jésus, qu'entre Luc et Matthieu. Si Luc copie Marc, pourquoi place-t-il la guérison de l'aveugle de Jéricho lorsque Jésus sort de la ville, tandis que Marc la place lorsqu'il y entre? Pourquoi omet-il le nom de Bartimée et les détails pittoresques du tableau de Marc? A quoi bon mutiler comme à plaisir des récits aussi dramatiques que celui de la guérison de l'enfant lunatique? Par quel caprice substituer à ces mots de Marc : « rien, *si ce n'est* un bâton, » ceux-ci en

apparence contradictoires : « rien, *pas même* un bâton? » Et, lorsque Marc place clairement l'expulsion des vendeurs au lendemain du jour des Rameaux, pourquoi la placer en ce jour même? Luc se fait-il un jeu de l'histoire et des paroles du Maître?

5. D'entre les hébraïsmes si fréquents que nous avons signalés chez Luc, il ne s'en trouve qu'un petit nombre chez Marc. Encore une fois donc Luc faisait du pastiche! Lui, l'écrivain grec d'origine, qui pourrait faire du grec classique, chargeant son style d'hébraïsmes qu'il ne trouve pas chez son modèle!

6. Nous rendons enfin attentif au mélange de dépendance servile et d'originalité affectée qui caractériserait le texte de Luc, si cet auteur reproduisait réellement le texte de Marc. N'est-ce pas à bon droit que Gieseler a dit : « Et malgré une telle afféterie, cet ouvrage porterait un sceau de simplicité et d'absence de prétention qui frappe tous les yeux! On a parlé d'une autre source employée à côté de Marc. Nous voilà ramenés à cette fabrique de phrases dont nous avons déjà parlé. On a émis la supposition que Luc n'avait employé l'écrit antérieur que de mémoire. Mais comment cette mémoire, assez ferme pour reproduire les moindres expressions du texte primitif, serait-elle d'autre part assez infidèle pour altérer parfois si considérablement les faits? Il y aurait là une *intermittence* de mémoire plus difficile encore à expliquer que celle du style en faveur de laquelle on a recours cette hypothèse.

Nous concluons que ni Matthieu, ni Marc, sous leur forme actuelle du moins, n'ont figuré parmi les sources de Luc. C'est d'ailleurs ce que nous pouvions déjà conclure de son prologue. La manière dont il oppose les πολλοί *(plusieurs)*, rédacteurs des écrits antérieurs, aux apôtres et aux témoins des faits, ne permet pas de ranger parmi les pre-

miers l'apôtre Matthieu, de sorte que, s'il partageait l'opinion reçue qui lui attribuait le premier évangile, il ne peut avoir rangé ce livre parmi les écrits dont il parle. Il ne serait guères plus aisé d'admettre qu'il eût cité pêle-mêle avec tant d'écrits bientôt perdus une œuvre aussi importante que celle de Marc, que, dès les premiers temps, l'Eglise (témoins Papias, Clément, Irénée) a distinguée et envisagée comme l'un des documents les plus précieux du ministère de Jésus.

II

Ces deux écrits écartés, quelles sont donc les sources auxquelles Luc a puisé?

La critique a essayé de déterminer les sources de Luc, soit par certains caractères du style, soit par la tendance religieuse de certaines parties, soit par les localités qui sont le théâtre du récit.

1. Partant du premier point de vue, Schleiermacher a découpé, comme on le sait, notre évangile en un certain nombre de narrations détachées, que la main du rédacteur aurait réunies de manière à en former une histoire suivie. Les formules de transition que nous avons signalées dans tout le cours de notre évangile, sont à ses yeux les formules de clôture de ces petits écrits; elles n'appartiennent point, selon lui, au rédacteur général. — Cette hypothèse ne peut se soutenir : *a)* Parce que ces formules ont trop de ressemblance pour n'être pas de la même main. Aussi reparaissent-elles dans le récit des Actes. *b)* L'unité de style et de plan prouvent que l'évangéliste n'a point été un simple collecteur. L'auteur a possédé sans doute des matériaux écrits; mais il les a retravaillés de manière à en faire un tout homogène. Quant aux deux récits de voyage que Schleiermacher pense avoir été amalgamés en un seul dans le morceau IX, 51-XIX, 27, voir à p. 14.

2. Nous avons déjà parlé du grand évangile judéo-chrétien dans lequel Keim trouve le fond de la plus grande partie de l'écrit de Luc. Mais, rien n'obligeant à envisager le récit de Luc comme dominé par deux courants religieux contraires, l'hypothèse de Keim tombe avec le fait sur lequel elle était fondée. D'après Hilgenfeld, l'auteur aurait consulté, outre Matthieu et Marc, un troisième document, celui que reproduit modifié le récit de voyage IX, 51-XIX, 27. Mais si ce morceau formait un tout à part, d'où vient qu'au moment où le récit de Luc rejoint celui de Matthieu et de Marc (XVIII, 15), on ne rencontre pas le moindre signe de la fin du morceau intercalé? Hilgenfeld attribue à ce morceau un caractère tout particulier : l'austérité de la vie chrétienne, et un but spécial : celui de raconter la formation d'un cercle de disciples dont l'œuvre, dépassant le domaine juif, doit préluder à celle de Paul. Mais ce but rentre dans le mouvement progressif du récit tout entier, et le premier caractère signalé est celui de tout l'enseignement de Jésus (le jeune homme riche).

3. Kœstlin croit pouvoir admettre, pour les faits qui doivent s'être passés en Judée, une source spécialement *judéenne*, pour les traits dont le théâtre a été la Samarie ou dans lesquels le peuple samaritain joue un rôle, une source *samaritaine*. Keim fait de cette dernière, base du récit du voyage (IX, 51-XVIII, 27), un seul et même ouvrage avec le document d'après lequel est racontée dans les Actes la conversion d'une peuplade samaritaine (Actes VIII). Autant vaudrait parler d'une source abyssine pour le récit du seigneur de la cour de Candace, etc., etc.! Comme s'il fallait faire entrer l'intérêt de clocher dans la composition d'une pareille histoire! C'est par une raison de même nature que Bleek place en Galilée la composition de son évangile primitif, la source principale de Matthieu et de Luc. La

prépondérance du ministère galiléen et l'omission des voyages à Jérusalem, dans cet écrit fondamental, viendraient d'une prédilection de nature locale. Cette hypothèse n'est pas plus solide. Plus la portée d'un récit est élevée, moins il est vraisemblable que le lieu d'origine en ait déterminé l'horizon. — Ce n'est pas le moment de nous occuper ici d'autres sources présumées de Luc, à la supposition desquelles la critique a été conduite par la relation mystérieuse qui unit nos trois synoptiques, nommément du Matthieu primitif (ou *Logia*) et du Proto-Marc. Cette question se présentera quand nous étudierons les rapports entre les synoptiques.

Quant à nous, voici tout ce que nous pouvons conclure de l'étude exégétique : 1° Nous avons constaté une source d'origine purement *juive :* le document généalogique III, 23 et suiv. (v. l'exég.). 2° Dès I, 5, nous nous sommes trouvés en face d'un récit complétement *judéo-chrétien*, soit quant au fond, puisqu'il rend avec une fraîcheur incomparable les impressions des premiers acteurs du drame évangélique, soit pour la forme, puisque le style ne laisse aucun doute sur la langue dans laquelle il était écrit. Ce morceau (ch. I et II) dont Luc a conservé en grec, aussi fidèlement que possible, le caractère araméen, peut avoir été un récit détaché, conservé dans la famille de Jésus, ou avoir appartenu à un tout plus considérable, l'un des ouvrages dont parle Luc. Les autres parties de l'évangile, qui presque toutes, sauf le récit de la Passion, décèlent un fond araméen, ont dû émaner aussi de l'église judéo-chrétienne. Nous ignorerons probablement toujours si ces morceaux ont été tirés d'écrits différents ou empruntés à un même ouvrage. 3° Les parties dans lesquelles ce caractère hébraïque est moins sensible, pour le fond et pour la forme, ont probablement été rédigées en grec sur le fondement de

narrations orales publiques ou privées. Ainsi le récit de la Passion, où nous rencontrons certaines tournures classiques (XXIII, 12 προϋπῆρχον; v. 15 ἐστὶ πεπραγμένον αὐτῷ; v. 18 παμπληθεί), pourrait bien, s'il n'est pas l'œuvre de Luc lui-même, être tiré de l'un des évangiles antérieurs à Luc, rédigé en grec. 4° Le récit de l'institution de la sainte Cène est certainement d'origine *paulinienne;* comp. 1 Cor. XI. Cette source était-elle écrite? Etait-ce peut-être la 1re aux Cor. elle-même? Dans ce dernier cas Luc ne l'aurait citée que de mémoire, vu les différences entre les deux formules. Ou bien était-elle uniquement orale? Luc, ayant célébré souvent la sainte Cène avec Paul (Actes XX), pouvait avoir retenu plus ou moins littéralement dans sa mémoire la formule dont cet apôtre se servait en ces occasions. — Voilà tout ce qui nous paraît pouvoir être avancé avec quelque vraisemblance, en partant de l'étude de l'évangile.

II. — *Les relations et l'origine des synoptiques.*

Nous examinerons d'abord les systèmes actuellement en cours; nous présenterons ensuite notre propre manière de voir.

I

A. La plupart des critiques sont aujourd'hui d'accord sur ce point que *Matthieu et Marc n'ont pas été dépendants de Luc.* Sans doute Bleek fait provenir Marc de Matthieu *et de Luc,* et, d'après Volkmar, Matthieu procéderait *de Luc* et de Marc. Mais ces opinions ne jouissent point d'un assentiment un peu général. L'argument le plus apparent de Bleek est celui qu'il tire de certaines phrases de Marc, où paraît être combiné le texte des deux autres. Mais si Marc était un copiste assez minutieux pour juxtaposer deux phrases de sens identique afin de ne pas laisser perdre un mot ou un membre de phrase du texte de ses devanciers, comment

ferait-il, d'autre part, à leur récit, des retranchements énormes, ou le modifierait-il d'une manière aussi considérable qu'il le fait souvent? Le phénomène qui a séduit Bleek et plusieurs autres avant lui, provient simplement de ce mode d'amplification un peu verbeuse, qui est le caractère du style de Marc et qui se retrouve dans tout son écrit. Quant à l'opinion de Volkmar, elle contredit deux faits patents : la vigoureuse originalité du style de Matthieu et la brièveté de ses récits, comparativement à ceux de Luc. Qu'on se rappelle l'histoire du centenier de Capernaüm, où à toutes les démarches de cet homme dans le but de ne pas s'approcher personnellement de Jésus et même de ne pas le laisser venir sous son toit (dans Luc), Matthieu substituerait ces mots : « *Il s'approcha de lui,* le priant, » ou l'histoire du paralytique, où Matthieu emprunterait à Luc ces mots : « *Et voyant leur foi,* » après avoir supprimé toutes les circonstances auxquelles cette expression se rapporte! Tout cela ne prouve rien, je le sais, pour un homme comme Volkmar, qui pense que les évangélistes manipulent la matière au gré de leurs caprices. — Comment le premier évangéliste aurait-il créé arbitrairement ses grands discours au moyen des enseignements de Jésus dispersés dans Luc! Ce procédé est aussi inadmissible que celui de *dislocation* que d'autres attribuent à Luc.

B. Luc écarté, il n'y a de question possible sur l'origine de Marc et de Matthieu, que celle-ci : *L'un des deux dépend-il de l'autre?* — Le plan général chez tous les deux est assez semblable (l'opposition entre le ministère galiléen et le séjour à Jérusalem). Entre ces deux tableaux se trouve, aussi dans tous les deux écrits, le récit très-court du voyage par la Pérée. La suite des récits est à peu près identique depuis l'entretien de Césarée de Philippe; il y a des différences plus considérables dans la première partie du mi-

nistère galiléen, mais dont on peut attribuer la cause à la manière dont le sermon sur la montagne, omis par Marc, est placé en tête dans Matthieu. Enfin, à chaque instant, l'on rencontre des phrases identiques ou semblables dans les deux récits.

Mais, d'autre part, si c'est *Marc qui a employé Matthieu*, d'où viennent, à côté de ces phrases identiques, ces continuelles différences qui, en face d'un texte que l'on a sous les yeux, prennent, par leur insignifiance même, un caractère insupportable de mignardise et de prétention à l'originalité? D'où viennent ces différences dans le fond même des choses, tantôt ces mutilations, tantôt ces amplifications, quelquefois même ces contradictions insolubles ou apparentes? Ainsi, quand Marc fait dire à Jésus : « Ne prenez rien, *si ce n'est* des sandales, » là où Matthieu dit : « Ne prenez rien, *pas même* des sandales. » Ainsi, quand, dans le récit de l'expulsion des vendeurs et dans celui du figuier stérile, Marc place ces faits en un jour différent de celui où ils se seraient passés selon Matthieu. Ainsi, dans le récit de la vocation de Matthieu, où Marc substituerait à la personne de cet apôtre un personnage inconnu nommé Lévi et sans faire la moindre allusion au nom de Matthieu que le 1er évangile donne à ce péager; puis dans les guérisons du démoniaque et de l'aveugle de Jéricho, où Marc n'indiquerait qu'un seul malade au lieu des deux dont parlerait son modèle? — L'opinion de Klostermann, qui fait du récit de Matthieu le texte dans lequel Marc aurait incrusté ses gloses narratives provenant de Pierre, se heurte également aux difficultés indiquées.

Ou bien serait-ce *Matthieu qui a employé Marc?* Mais la méthode de Matthieu est entièrement originale et indépendante de celle de Marc. Il aime à grouper les faits homogènes autour d'un texte prophétique. Ce principe d'or-

ganisation est conforme à la pensée fondamentale de l'écrit[1]. Il n'a rien de commun avec l'ordre suivi par Marc. Puis, dans le plus grand nombre des cas, on devrait croire qu'il a pris à tâche de gâter les récits de son modèle ; ainsi dans la guérison du paralytique, dans celle de l'aveugle de Jéricho, particulièrement dans celle de l'enfant lunatique. Pourquoi d'ailleurs retrancher, dans l'entretien de Jésus avec les apôtres sur la montagne des Oliviers, le nom des quatre disciples (Marc XIII)? Pourquoi, dans le récit de la préparation de la Pâque, dire : il envoya *ses disciples*, comme si c'étaient tous, tandis que son devancier disait expressément : *deux* de ses disciples? Pourquoi omettre dans la prière de Gethsémané ces belles paroles conservées par Marc : « *Père, toutes choses te sont possibles*, » etc., etc.?

Enfin il est impossible de se représenter rien de plus capricieux et de moins respectueux que le jeu que l'on fait jouer à l'auteur de l'un quelconque de nos évangiles synoptiques, avec l'histoire et les paroles de Jésus, en supposant qu'il a eu sous les yeux les deux autres ou l'un d'entr'eux. Une telle explication ne sera permise que lorsqu'il faudra désespérer absolument d'en trouver une autre. Et même alors il vaudrait mieux dire encore : *Non liquet*. Car cette explication implique une contradiction morale. La majorité des critiques actuels l'a si bien senti qu'elle a recours à des moyens-termes. C'est par des sources communes que l'on

[1] Après une prophétie générale, mise à la base de tout le récit du ministère galiléen (IV, 14-16), suivent : 1) Le sermon sur la montagne. 2) Une collection d'actes de puissance, ch. VIII et IX, groupés autour de la prophétie d'Esaïe citée VIII, 17. 3) L'instruction aux Douze, ch. X. 4) Une collection de paroles de sagesse, ch. XI et XII, groupées autour de la prophétie d'Esaïe citée XII, 17. 5) Les paraboles du royaume, ch. XIII. 6) Une série d'excursions à l'est, au nord et au nord-est, achevant l'accomplissement du programme prophétique, placé à la base du ministère galiléen.

cherche à expliquer la relation entre ces trois écrits, ou l'on combine ce mode avec le précédent. Nous avons déjà exposé dans l'introduction les nombreux systèmes de ce genre qui sont proposés à cette heure.

C. Bleek fait dériver Matthieu et Luc *d'un évangile grec, rédigé en Galilée.* Cette hypothèse nous paraît aussi infructueuse que celles qui les font dériver l'un de l'autre. Que l'on prenne, par exemple, l'oraison dominicale. Il n'est pas moins impossible d'imaginer un texte commun, d'où les deux évangélistes auraient tiré la teneur de ce formulaire que chacun nous a transmise, que de faire dériver une de ces récensions de l'autre, à moins d'attribuer à l'un ou à l'autre, à l'égard d'une très-solennelle parole du Maître, un inconcevable arbitraire. Et ce phénomène se reproduirait d'un bout à l'autre de nos deux évangiles ! D'ailleurs le prologue de Luc proteste contre l'explication de Bleek. Luc parle de *nombreuses* narrations évangéliques qui existaient déjà au moment où il écrivait. L'hypothèse de Bleek n'en suppose qu'une. Pour se tirer d'embarras, ce savant réduit les nombreux écrits dont parle Luc à de simples récensions de cet évangile primitif; mais Luc entendait évidemment par ces nombreux écrits, non des remaniements d'un même ouvrage fondamental, mais des rédactions diverses, indépendantes l'une de l'autre, de la tradition apostolique.

L'hypothèse la plus en faveur dans ces derniers temps est celle qui, reconnaissant l'originalité de Marc, le place en tête de l'historiographie évangélique, au moins quant à la partie narrative, mais sous une forme plus ancienne : ce serait là *le Proto-Marc, source commune de nos trois synoptiques.* Une seconde source aurait de plus été employée par Matthieu et Luc : la *collection des discours*, les

Logia de Matthieu. Holtzmann a développé cette hypothèse dans un ouvrage qui est l'un des plus beaux fruits des labeurs critiques de notre siècle. Examinons ces deux hypothèses des *Logia* et du *Proto-Marc*.

Qu'il ait existé une collection de discours écrite par l'apôtre Matthieu et qui a été l'un des plus anciens documents évangéliques, nous n'en doutons nullement. Ce qui fonde notre conviction à cet égard, ce n'est pas tant le témoignage de Papias, dont Gieseler a dit avec raison: « Telle que se trouve là cette notice, séparée de son contexte, il est difficile d'en tirer aucune conclusion certaine; » c'est bien plutôt la forme même de notre premier évangile dans lequel nous rencontrons de grands corps de discours répartis à certains points de la narration et qui paraissent avoir existé *comme tels* antérieurement au récit dans lequel ils sont insérés. Il est difficile de se soustraire à l'impression que ces corps de discours aient primitivement formé un tout. Weizsäcker a, de main de maître, nous paraît-il, tracé le plan de ce Matthieu primitif (p. 184-186). L'écrit apostolique s'ouvrait par le sermon sur la montagne; c'était l'invitation à entrer dans le royaume, le fondement de l'édifice. Suivaient, comme seconde partie de la collection, les discours adressés à certaines personnes, telles que l'instruction donnée aux apôtres (Matth. X), le témoignage sur Jean-Baptiste (Matth. XI) et le grand discours apologétique (Matth. XII). Enfin la prophétie eschatologique (Matth. XXIV. XXV) formait la troisième partie; c'était le couronnement du recueil, le tableau des espérances de l'Eglise. Les autres groupes d'enseignements, la collection des paraboles (ch. XIII), le discours sur les devoirs des disciples entre eux et sur la discipline (ch. XVIII), formaient selon Weizsäcker un appendice répondant à certains besoins pratiques de l'Eglise. Nous apporterions quelques modifications à cette recons-

truction des *Logia* proposée par Weizsäcker [1]. Mais peu importe, quant à la question qui nous occupe : l'essentiel est que cet écrit ait existé et à peu près tel que le conçoit Weizsäcker. Holtzmann pense au contraire que les paroles de Jésus se présentaient plutôt dans les *Logia* sous la forme où nous les trouvons dans le récit de voyage de Luc (IX-XVIII) ; ce serait l'auteur de notre premier évangile qui les aurait groupées en corps de discours.

Nous commencerons par la critique de cette seconde manière de voir. 1. Il nous paraît impossible, comme nous l'avons déjà remarqué contre Volkmar, que l'auteur d'un écrit historique, comme l'est notre Matthieu canonique, se fût permis de rassembler en quelques grandes masses des paroles prononcées en diverses circonstances, pour en former de soi-disant discours dont il dirait : ils ont été prononcés par Jésus en ce moment-ci et en ce moment-là. 2. L'hypothèse de Holtzmann a contre elle le sentiment unanime de l'Eglise qui a dès le commencement attaché le nom de Matthieu à notre premier évangile. D'après cette manière de voir, ce serait en effet l'évangile de Luc qui aurait conservé les *Logia* sous leur véritable forme, et qui devrait avoir hérité du nom de l'apôtre Matthieu. En attachant à

[1] Au lieu de faire un appendice de la collection des paraboles, nous en ferions le centre de l'ouvrage. Les *Logia* de Matthieu, ce recueil destiné à reproduire l'enseignement du Seigneur, dans ses traits essentiels, se serait ouvert par l'exposé de la *justice* du royaume des cieux, dans le sermon sur la montagne. Aurait suivi le tableau du *développement* de ce royaume, dans le recueil des paraboles (Matth. XIII) ; enfin le grand discours eschatologique, Matth. XXIV et XXV, annonçant la *consommation* du royaume, aurait été le couronnement de l'édifice. Entre ces parties principales, se seraient placées, comme les entresols entre les étages proprement dits, certains enseignements secondaires, tels que le discours sur Jean-Baptiste, sur les expulsions de démons et sur la discipline dans l'Eglise (Matth. XI, XII et XVIII).

notre premier évangile le nom de Matthieu, l'Eglise a montré au contraire que c'était cet écrit qui était le dépositaire du trésor légué au monde par cet apôtre. 3. La plus grande objection contre l'emploi des *Logia* par nos deux évangélistes est toujours à nos yeux la teneur toute différente des enseignements de Jésus dans les deux récensions. On *copie* des discours, si on y croit; on les *invente*, si on n'y croit pas. L'intermédiaire supposé, trois mots de copie, trois mots d'invention, nous semble chose impossible. On pourrait admettre sans doute que chaque auteur a combiné avec l'emploi de la source commune (les *Logia*) celui de sources particulières différentes. Mais quel procédé impossible que celui auquel on arrive par là! Trois mots empruntés à la source commune, trois mots à l'une ou à l'autre des sources particulières, et ainsi pour la rédaction de *chaque* phrase! Quelle mosaïque! Quel amalgame!

Pouvons-nous, d'autre part, nous ranger à l'opinion de Weizsäcker? Les grands discours des *Logia*, conservés intacts dans Matthieu, seraient-ils en même temps la source des enseignements de Jésus, rapportés par Luc? Pas davantage. Car: 1. Nous ne saurions admettre que Luc eût disloqué de son chef ces grands discours. 2. Cette supposition est rendue inadmissible par toutes les preuves que nous a fournies l'exégèse de la vérité des préambules historiques qui forment l'introduction des enseignements rapportés par Luc. Il serait impossible de se représenter un procédé plus irrespectueusement arbitraire que celui que Weizsäcker attribue à cet auteur, d'inventer des situations pour des enseignements, enseignements qu'il aurait commencé par tailler lui-même à son gré dans les *Logia*. 3. Cet arbitraire atteindrait son faîte dans l'invention du récit de voyage IX, 51-XVIII, 27. Ce voyage ne serait tout entier qu'une fiction de l'écrivain destinée à servir de cadre pour tous les ma-

tériaux restés sans emploi. Que penser d'un écrivain qui agirait de la sorte après avoir déclaré qu'il cherchera à raconter toutes choses exactement et par ordre?

L'ouvrage des *Logia* a donc existé, et nous pensons qu'on peut le retrouver tout entier dans notre premier évangile. Mais ce n'est point là que Luc a puisé les enseignements du Seigneur. Et ce résultat est confirmé par la déclaration de Luc lui-même d'où il ressort que, parmi les ouvrages évangéliques qui avaient précédé le sien, il ne s'en trouvait aucun provenant d'un apôtre.

A l'égard de la seconde source, celle d'où doit être procédée la matière *narrative* commune à nos trois synoptiques, le Proto-Marc, non seulement nous nions que l'on puisse expliquer par un tel écrit nos trois synoptiques, mais nous ne pensons pas même qu'il ait jamais existé. 1. Eusèbe, qui connaissait l'ouvrage de Papias dont quelques lignes ont donné lieu à l'hypothèse d'un Marc primitif, distinct du nôtre, ne s'est jamais douté de cette différence; il appliquait, quant à lui, sans hésiter, le témoignage de Papias à notre Marc canonique. 2. S'il avait existé un ouvrage évangélique jouissant d'une autorité tellement grande que nos trois premiers évangélistes en eussent tiré le cadre et les matériaux essentiels de leur récit, Luc ne pourrait décidément pas mettre, comme il le fait dans son prologue, les écrits antérieurs aux siens sur une seule et même ligne, et les placer tous à un degré inférieur à celui du récit qu'il se proposait de tracer. Il devrait mentionner d'une manière spéciale un document de cette importance. 3. Ni le plan spécial de chacun de nos synoptiques, ni les transpositions de récits, ni les différences plus ou moins considérables dans les détails de chaque narration, ne peuvent s'expliquer suffisamment en face de cette prétendue source unique et commune. Que l'on compare seulement les trois récits du

baptême de Jésus ou de l'aveugle de Jéricho (voir l'exégèse)! Et, quant aux discours, ceux du moins que l'on déduit du Proto-Marc, que l'on prenne une synopsis et qu'on essaie d'expliquer par un document commun les trois textes, et l'on sentira quelle légèreté ou quelle puérilité il faut attribuer tantôt à l'un, tantôt à l'autre de nos trois évangélistes, pour les faire dériver d'un même document! Voir, par exemple, la parole sur le blasphème de l'Esprit (Luc XII, 10 et parall.). Le plus souvent Holtzmann énumère les différences, et il se figure les avoir expliquées! 4. L'argument décisif nous paraît être celui qui résulte du style des trois écrits. Comme le dit Weiss : « Un écrit aussi harmoniquement et vigoureusement rédigé que notre premier évangile, ne saurait être l'extrait d'un autre écrit. » Il ne saurait en tout cas provenir d'un écrit dont le cachet littéraire aurait la moindre analogie avec celui de Marc. Et Luc? Encore une fois, ce serait donc lui qui se serait complu à introduire dans le texte du Proto-Marc ces araméïsmes si prononcés, qui distinguent son évangile des deux autres! De ce Proto-Marc, dont Matthieu tirait du bon grec pour des Hébreux, Luc aurait tiré du grec hébraïsé pour des Grecs! LeProto-Marc est une hypothèse qui ne se légitime ni en fait ni en droit; car, cet écrit fût-il réel, il n'en serait pas moins hors d'état de rendre à la critique le service qu'elle attend de lui, de lui offrir la solution de l'énigme des synoptiques. Aussi les derniers auteurs qui ont écrit sur la matière, Weiss, Klostermann, Volkmar, quoique partant des points de vue les plus opposés, s'accordent-ils à traiter cet écrit, que Schleiermacher a introduit dans la critique, comme une chimère.

Mais que fait Weiss? Restant attaché à l'idée d'une source écrite comme fondement de nos évangiles canoniques, ce rôle qu'il refuse au Proto-Marc, il l'attribue au Matthieu

primitif, aux *Logia*. Seulement il est obligé pour cela de donner à cet écrit un contenu *historique* et non plus seulement didactique. Il n'en fait pas un évangile complet sans doute; il pense qu'il ne contenait encore ni les récits de l'enfance, ni ceux de la Passion et de la résurrection. Le livre des *Logia* avait pour point de départ, selon lui, le baptême; son contenu se composait de récits détachés et de discours; son terme était le récit du banquet de Béthanie. Après cela est venu Marc, qui a travaillé sous l'influence de ce Matthieu apostolique, et a le premier donné à la narration évangélique son cadre complet; et ce sont ces deux écrits, les *Logia* et Marc, qui sont devenus les sources communes de notre Matthieu canonique et de notre Luc. Mais : 1. Si Weiss déclare avec raison ne pouvoir se faire une idée claire de l'ouvrage des *Logia*, tel que le représente Holtzmann (un écrit commençant par le témoignage de Jésus sur Jean-Baptiste, et finissant par une collection de paraboles), comment ne pas appliquer le même jugement au Matthieu apostolique de Weiss? Qu'est-ce qu'un ouvrage qui commence par le baptême et finit par le repas de Béthanie, si ce n'est, à la lettre, un écrit sans queue ni tête! 2. Ne serait-il pas étrange que l'ouvrage que la tradition déclare, par la bouche de Papias, destitué d'ordre historique, Marc, fût précisément celui qui aurait fourni le type de l'ordre historique suivi par nos synoptiques! 3. Il résulte du prologue, I, 1-4, que, lorsque Luc écrivait, il n'avait encore sous les yeux aucun écrit d'un apôtre; et, d'après Weiss, il aurait eu le Matthieu apostolique entre les mains! 4. Toute justice rendue à la perspicacité et à l'exactitude déployées par Weiss dans la discussion des textes, on n'en est pas moins péniblement affecté de tout ce qu'a d'arbitraire une telle critique. Il s'agit toujours en définitive de faire sortir du même le dissemblable. Pour cela il

faut admettre, si l'on ne veut pas se jeter dans le système des altérations volontaires et calculées (Baur), que les actes et les paroles de Jésus ont été entre les mains des évangélistes une matière élastique, une espèce de caoutchouc que chacun a étiré, allongé, comprimé, façonné à volonté. Une supposition moralement impossible pourra-t-elle jamais conduire à un résultat satisfaisant? Le dernier pas à faire sur cette voie était de rendre aux *Logia* de Matthieu la totalité de la narration évangélique; c'est ce qu'a fait Klostermann; et nous voilà ainsi ramenés à l'hypothèse qui fait de notre Matthieu ou d'un écrit tout semblable la source principale des deux autres synoptiques.

Holtzmann se console du peu d'accord obtenu jusqu'à présent par tout ce travail, en se disant que ce labeur immense et bientôt séculaire ne saurait rester sans fruit. Mais sur une fausse route on peut faire des prodiges d'agilité, des sauts merveilleux, des marches forcées, sans avancer d'un pas vers le but, parce que la direction est mauvaise. Telle nous paraît être la condition dans laquelle a si énergiquement travaillé la critique. Bien loin donc de chercher à avancer encore, comme Weiss [1], dans cette direction, le moment nous semble venu de rétrograder, pour reprendre la voie qu'a indiquée Luc lui-même et qu'a remise en lumière Gieseler. La tentative faite par cet historien éminent n'a pas été poursuivie, il est vrai; mais plutôt que de s'en détourner avec une sorte de dédain, la critique aurait dû chercher à suppléer à ce qu'elle avait de défectueux. C'est ce que nous essaierons de faire.

II

Si, dans les systèmes que nous venons de passer en revue, la difficulté est d'accorder les *différences* entre nos

[1] *Das Marcus-Evangelium und seine syn. Parallelen*, 1872.

évangiles avec l'emploi de sources écrites communes ou avec la dépendance où ils seraient l'un par rapport à l'autre, la difficulté pour nous sera d'expliquer, sans cette dépendance et sans cet emploi, les *ressemblances* qui font à tant d'égards de ces trois écrits comme un seul et même ouvrage : ressemblance dans le plan (omission des voyages à Jérusalem) ; ressemblance dans la suite des récits (cycles identiques) ; ressemblance dans le fond des récits ; ressemblance parfois jusques dans les détails du style. — Pour résoudre le problème, commençons par remonter jusqu'à la source de ce fleuve aux trois bras.

Après la fondation de l'Eglise, au jour de la Pentecôte, il fallut travailler à nourrir ces milliers d'âmes parvenues à la vie nouvelle. Au nombre des moyens énumérés dans les Actes, qui servirent à édifier l'Eglise naissante, est placée en premier lieu *la doctrine des apôtres* (II, 42). Que signifie ce terme? On ne pouvait se contenter de répéter chaque jour aux mêmes personnes cette proclamation de la mort et de la résurrection du Seigneur par laquelle Pierre avait fondé l'Eglise. On dut remonter bientôt au récit du ministère de Jésus. Mais l'expression : *doctrine* des apôtres, fait supposer que ces narrations orales ne portaient pas seulement sur les actes et les miracles de Jésus, mais aussi, et surtout même, sur ses *enseignements*. Avant que Paul et Jean eussent présenté le Seigneur lui-même comme l'essence de l'Evangile, la doctrine des apôtres ne pouvait guères être autre chose que la reproduction et l'application des discours du Maître. Un jour donc c'était le sermon sur la montagne, un autre le discours sur les relations entre les fidèles (Matth. XVIII), un troisième le discours eschatologique, par le moyen desquels on édifiait la communauté des croyants. On récitait, puis on commentait. A l'exception de Jean, les Douze n'ont probablement jamais dépassé cette

sphère élémentaire de l'enseignement chrétien. C'est encore celle dans laquelle se mouvait Pierre dans ses instructions, (διδασκαλίαι) en voyage et à Rome, à l'époque dont parle Papias et où Marc, son interprète, l'accompagnait recueillant ses récits. Et n'était-ce pas en effet en vue de cette tâche spéciale de « rendre témoignage de ce qu'ils avaient vu et entendu, » que Jésus avait choisi et formé les Douze? Aussi ne tardèrent-ils pas à abandonner les autres fonctions dont ils s'étaient d'abord chargés, comme le *service des tables* communes, pour se vouer exclusivement à celle-là (Act. VI).

La matière si riche de ces récits (Jean XXI, 24. 25) dut de bonne heure se resserrer et se concentrer, soit quant aux discours, soit quant aux faits. A l'égard de ces derniers, pour chaque catégorie de miracles l'attention se porta de préférence sur un ou deux exemples particulièrement saillants. A l'égard des discours, comme on les reproduisait non dans un intérêt historique, mais en vue de l'édification des croyants, l'exposition apostolique se rattacha peu à peu à quelques moments particulièrement importants du ministère de Jésus, comme ceux du sermon sur la montagne, de l'envoi des Douze, de l'annonce de la ruine du temple, et aux sujets que Jésus avait traités en ces occasions et auxquels on rapporta sans scrupule les paroles homogènes les plus saillantes des autres enseignements de Jésus. C'était une affaire de salut, non de chronologie.

On s'habitua également, dans ces instructions journalières, à rattacher les uns aux autres certains récits liés par une analogie intrinsèque (scènes sabbatiques, aspirants au royaume divin, groupes de paraboles), ou par une succession historique réelle (tempête, démoniaque de Gadara, Jaïrus, etc.). Ainsi se formèrent des *cycles* de récits plus ou moins fixes qu'on s'habituait à raconter tout d'une

haleine ; quelques cycles réunis devinrent des *groupes*, dont nous trouvons des traces dans nos synoptiques et que Lachmann a appelés, dans son intéressant travail sur ce sujet (*Stud. u. Critik.*, 1835), *corpuscula evangelicæ historiæ;* par exemple le groupe de l'avénement messianique (ministère de Jean-Baptiste ; baptême et tentation de Jésus) ; celui des premiers jours du ministère de Jésus (enseignement et miracles à Capernaüm et dans les environs) ; celui des premières courses d'évangélisation, puis des excursions plus éloignées ; celui des derniers jours du ministère en Galilée ; celui du voyage par la Pérée ; celui du séjour à Jérusalem. L'ordre des récits particuliers en dedans du cycle, ou des cycles en dedans du groupe, pouvait facilement être interverti ; un récit n'aurait pas si aisément passé d'un cycle dans un autre, et un cycle d'un groupe dans un autre.

Dans cette élaboration naturelle, spontanée, toute au service des besoins pratiques, l'évangélisation dut contracter insensiblement, et même jusques dans les détails de l'expression, une forme assez arrêtée. Dans les parties narratives, la sainteté du fond excluait toute ornementation et toute recherche. La forme du récit était simple, comme celle d'un vêtement qui s'adapte exactement au corps. Dans de telles conditions, la narration des faits avait beau passer par diverses bouches ; elle conservait l'empreinte générale qu'elle avait reçue la première fois qu'elle avait été formulée par le témoin compétent. On s'accordait un peu plus de liberté quant au cadre historique ; mais on se liait absolument à la forme reçue dans la répétition de la parole de Jésus qui était le trait saillant de chaque récit. Le joyau restait immuable ; la châsse variait davantage. La reproduction des *discours* était plus exposée à des altérations involontaires. Mais la mémoire des apôtres avait précisément

ici de puissants appuis. Avant tout, le caractère frappant, original, plastique des paroles de Jésus. Il est des discours que l'on pourrait entendre dix fois sans en retenir littéralement une seule phrase. Il en est d'autres qui laissent dans l'âme un certain nombre de sentences ineffaçablement gravées, que dix auditeurs répèteraient, encore bien des jours après, d'une manière presque identique. Tout dépend de la manière dont les pensées sont conçues et exprimées. Formée dans les profondeurs de son âme, la parole de Jésus y recevait, sous l'empire d'une concentration puissante, cette empreinte arrêtée, finie, parfaite, au moyen de laquelle elle se stéréotypait, en quelque sorte, dans l'esprit de ses auditeurs. Ce genre d'éloquence, d'ailleurs, saisissait *tout* l'homme, la conscience par sa vérité morale, l'intelligence par la précision de l'idée, le cœur par la vivacité du sentiment, l'imagination par la richesse du coloris; or ce que l'homme tout entier a reçu, il le retient aisément et fidèlement. Enfin les apôtres avaient le sentiment de la valeur suprême des choses qu'ils entendaient sortir de cette bouche; Jésus lui-même ne la leur laissait pas ignorer. Ils savaient qu'ils seraient appelés bientôt à proclamer *du haut des toits* ce qui leur était *dit à l'oreille*. Ils n'avaient pas entendu en vain cet avertissement : « *Prenez garde à la manière dont vous écoutez.* » Ils s'entretenaient journellement de tout ce qu'ils entendaient ensemble; et déjà pendant la vie de leur Maître, une tradition commune se formait entr'eux. Ces sentences d'un relief si pur et si marqué, gravées en eux par une répétition fréquente, il n'était besoin que d'un appel extérieur pour les tirer de leur esprit dans leur beauté native, et les faire apparaître à peu près telles qu'ils les avaient reçues. En vérité, je me demande avec étonnement comment on a pu voir une si grande difficulté dans le fait de la reproduction presque identique des pa-

roles de Jésus dans nos évangiles. Les différences me surprennent bien plus que les ressemblances. La source de cette fixité, ce n'est ni Luc copiant Matthieu, ni Matthieu copiant Luc. C'est l'esprit puissant d'un maître tel que Jésus s'emparant de l'esprit de disciples simples, recueillis et dociles, tels que les apôtres. C'était précisément à ce résultat que tendait la dispensation par laquelle son Père lui avait amené pour disciples, non les scribes et les savants de la capitale, mais des *petits enfants*, des *outres neuves*, des tables rases.

Dans les premiers temps l'évangélisation s'était faite en araméen, la langue du peuple et des apôtres. Et la pauvreté de cette langue, soit quant aux formes syntactiques, soit quant au vocabulaire, contribua aussi à la fixité de la forme que revêtit la tradition. Mais il y avait à Jérusalem même une nombreuse population juive qui ne parlait que grec, les Juifs *hellénistes*. Elle possédait dans cette capitale plusieurs centaines de synagogues, où l'A. T. n'était connu que par la traduction des LXX. Du moment où l'Eglise accueillait des Juifs de cette catégorie — et ce fut dès son berceau, comme le prouve le récit Act. VI — le besoin de reproduire en grec l'évangélisation apostolique dut se faire sentir impérieusement. Cette œuvre de translation était difficile et délicate, surtout pour les paroles de Jésus. Elle ne se fit pas à la légère; ceux des apôtres qui savaient le grec, tels que André, Philippe (Jean XII) et sans doute Matthieu, ne manquèrent pas de s'y employer. Il y avait surtout certaines expressions difficiles à rendre, pour lesquelles on dut chercher avec soin le terme grec correspondant. Une fois trouvée et adoptée, l'expression grecque se fixa et demeura; ainsi les mots ἐπιούσιος *(quotidien)*, dans l'oraison dominicale, et πτερύγιον *(créneau)*, dans le récit de la tentation, expressions qu'on a citées à tort en preuve de la dé-

pendance mutuelle de nos évangiles ou d'une source écrite commune [1]. De ce moule grec où fut jetée la tradition primitive elle dut ressortir avec une empreinte plus arrêtée encore que celle qu'elle possédait déjà en araméen.

Elle se conserva sans doute un certain temps sous cette forme purement orale, araméenne et grecque. On peut appliquer aux apôtres et aux évangélistes, les dépositaires de ce trésor, ce que Denys d'Halicarnasse dit des logographes homériques : « Ils distribuaient leurs récits par nations et par villes, ne les reproduisant pas toujours dans le même ordre, mais ayant toujours en vue le but unique et commun, de faire connaître tous ces souvenirs pour autant qu'ils s'étaient conservés, sans y rien ajouter comme sans en rien perdre [2]. » Basile-le-Grand rapporte un fait analogue : jusqu'à son temps (IV^e^ s.) l'Eglise ne possédait aucune liturgie écrite de la sainte Cène; les prières et les formules sacramentelles étaient transmises *par un enseignement non écrit* [3]. Et le bagage immense des traditions talmudiques, qui forme toute une bibliothèque, n'a-t-il pas été charrié pendant des siècles uniquement par la tradition orale?

Comment se fit le passage de l'évangélisation orale à la rédaction écrite? La conjecture la plus naturelle, à laquelle se sont rangés des hommes tels que Schleiermacher, Néander, Bleek même, est que l'on commença par écrire, non un évangile, — l'entreprise eût paru trop grande, — mais des traits et des enseignements détachés. C'était un audi-

[1] Holtzmann m'objecte aussi le verbe à double augment ἀπεκατεστάθη, employé dans les trois synoptiques. Mais la variante ἀποκατεστάθη se trouve dans les trois textes, et l'usage pouvait avoir consacré cette forme du double augment, comme dans quelques autres verbes.

[2] *Judic. de Thucyd.* II, p. 138, édit. Sylburg (cité par Gieseler).

[3] *De Spir. sanct.*, c. 27.

teur qui désirait conserver exactement ce qu'il avait entendu, un évangéliste qui cherchait à reproduire plus fidèlement son message. Dans un temps où l'on composait des livres de prophéties sous le nom de tous les anciens personnages israélites (Enoch, Esdras, etc.), où l'on prêtait des recueils de lettres apocryphes aux anciens philosophes grecs, à un Héraclite, par exemple [1], qui trouverait étonnant que parmi les aides et les auditeurs des apôtres il s'en fût trouvé plusieurs qui eussent travaillé à mettre par écrit certains actes et certains discours de cet homme dont la vie et la mort remuaient le monde? Ces premières rédactions purent se faire, en araméen et en grec, à Jérusalem, à Antioche ou dans d'autres villes lettrées où fleurissait l'Evangile.

Ces *adversaria*, ou récits détachés empruntés à l'histoire de Jésus, furent bientôt réunis en recueils plus ou moins complets. Tels étaient probablement les écrits des πολλοί, dont parle le prologue de Luc. Ce n'étaient pas des œuvres organiques, dont toutes les parties étaient dominées par une idée unique, comme nos évangiles, — aussi se sont-elles perdues, — c'étaient des compilations accidentelles, de simples collections d'anecdotes ou de discours; mais ces travaux ont eu leur importance, comme second degré dans le développement de l'historiographie évangélique et transition au degré supérieur : ainsi furent ramassés les matériaux qu'élaborèrent plus tard les auteurs de nos évangiles synoptiques.

Dans la tradition orale ainsi formée, puis dans ces rédactions premières et ces recueils anecdotiques, ne possédons nous pas un principe assez ferme, d'une part, assez élastique, de l'autre, pour expliquer la ressemblance, non moins

[1] Bernays, *die Heraclitischen Briefe* (dont trois sont, selon ce critique, du premier siècle de notre ère).

que la diversité entre nos trois synoptiques, et pour résoudre enfin ce problème compliqué dont la solution échappe à un moyen aussi raide que celui d'un modèle écrit?

1. Le trait de ressemblance le plus frappant dans le plan général, l'omission des voyages à Jérusalem, s'explique, non peut-être complétement, mais du moins plus aisément, par le moyen que nous proposons, que par tout autre. La tradition orale s'étant condensée sous forme de récits détachés, puis groupée par cycles, les voyages à Jérusalem, qui ne se prêtaient pas au but de l'évangélisation populaire aussi aisément que les scènes variées et les discours très-simples du ministère galiléen, furent négligés. La matière s'organisa sans eux, et cela d'autant plus qu'ils ne rentraient dans aucun des groupes formés. Lorsque la tradition fut rédigée, cet élément y faisait défaut, et cette lacune ne fut comblée que plus tard, lorsque le récit d'un témoin oculaire (Jean) retraça le tableau du ministère de Jésus d'une manière complétement indépendante de l'élaboration traditionnelle.

2. Si nos narrations évangéliques ont l'origine traditionnelle que nous avons indiquée, on s'explique sans peine soit les séries identiques de récits que nous rencontrons parfois dans nos synoptiques, soit l'interversion de certains récits.

3. Les ressemblances dans le contenu des récits s'expliquent tout naturellement par l'objectivité des faits qui a laissé son empreinte dans le récit; et les différences, par les modifications involontaires dues à la reproduction orale et à la multiplicité des rédactions écrites. Il est surtout un fait qui trouve de cette manière son explication naturelle: Nous avons signalé plusieurs fois, dans les récits de miracles particulièrement, le contraste entre la diversité du cadre historique dans les trois synoptiques et la fixité des

paroles de Jésus dans le cours de l'action. Ce contraste ne s'explique pas si les écrits procèdent l'un de l'autre ou d'une source écrite. On le comprend sans peine dans notre manière de voir ; la teneur des paroles de Jésus s'était plus sévèrement fixée dans la narration traditionnelle, que les détails extérieurs des scènes évangéliques.

Restent les ressemblances de style entre les trois écrits, les membres de phrase identiques, les expressions communes, les formes syntactiques ou grammaticales analogues. Si la tradition orale s'est formée et formulée comme nous l'avons dit, si elle a été rédigée de bonne heure fragmentairement, si ces rédactions ont été employées par les auteurs de nos évangiles, ces ressemblances n'ont plus rien d'inexplicable, et les différences qui alternent à chaque instant avec elles n'ont plus besoin d'être expliquées par des tours de force. Les deux phénomènes, contradictoires dans toute autre hypothèse, se juxtaposent et se concilient naturellement.

Partant de ce point de vue général, cherchons à retracer l'origine particulière de chacun de nos trois synoptiques. Les traditions s'accordent à attribuer à Matthieu la première rédaction évangélique émanée d'un apôtre. Ce serait, selon Irénée, « au moment où Pierre et Paul fondaient ensemble l'Eglise à Rome » (de 63-64), ou, selon Eusèbe, « lorsque Matthieu se préparait à aller prêcher à d'autres nations » (après 60), que cet apôtre aurait pris la plume. Cette date approximative (60-64) est confirmée par l'avertissement, en forme de parenthèse, que nous trouvons intercalé par l'évangéliste dans le discours eschatologique de Jésus (XXIV, 15). Le Seigneur indique aux disciples le signe auquel les chrétiens de Judée devront reconnaître le moment de fuir hors de la Terre-Sainte ; et Matthieu ajoute ici ce *nota-bene* remarquable : « *Que celui qui lit ceci, y fasse atten-*

tion [1]. » Cette parenthèse renferme la preuve qu'au moment où fut rédigé ce discours, les croyants judéo-chrétiens ne s'étaient pas encore retirés de l'autre côté du Jourdain, comme ils le firent vers l'an 66. — Qu'était l'écrit de Matthieu? Un évangile complet? Les raisons que nous avons indiquées conduisent plutôt à penser que l'apôtre avait rédigé en araméen les grands corps de discours renfermant l'enseignement de Jésus, tel qu'il avait été formulé par la tradition en vue de l'édification des troupeaux palestiniens. Ce sont ces corps de discours qui sont le trait caractéristique de notre premier évangile; c'est autour de cet élément dominant que le livre paraît s'être organisé tout entier. La partie narrative est une addition à ce thème primitif. Elle n'a pas été composée en hébreu; le style ne permet pas cette supposition. Sa date est un peu plus tardive que celle de l'écrit apostolique. Car le presbytre, originaire de Palestine, qui a instruit Papias, se souvenait d'un temps où, dans les églises de Judée, on ne possédait pas encore de traduction grecque des *Discours de Jésus* (les *Logia*), et où chaque évangéliste les reproduisait en grec de vive voix *comme il pouvait*. Quelle main a rédigé cette narration historique dans le cadre de laquelle a été habilement réparti tout le contenu des *Logia?* La supposition la plus naturelle n'est-elle pas qu'un des disciples de Matthieu, tout en reproduisant en grec ses *Logia*, les plaça dans un récit complet de la vie de Jésus et emprunta celui-ci à la narration traditionnelle telle qu'il l'avait entendue fréquemment sortir de la bouche de cet apôtre? Cette tradition avait pris entre les mains de Matthieu ce caractère remarquablement sommaire et concentré que nous avons observé si souvent dans le premier

[1] Cet avertissement ne se rapporte point à la citation de Daniel et ne fait point partie du discours de Jésus; c'est ce qui ressort de Marc (où la citation de Daniel est inauthentique).

évangile. Car son but n'était pas de *décrire* les scènes, mais uniquement de démontrer par les faits cette thèse à laquelle paraît avoir été consacrée son activité apostolique : Jésus est LE CHRIST. Les *Logia* paraissent aussi avoir été organisés en vue de cette thèse : Jésus le *législateur*, Matth. V-VII ; le *roi*, ch. XIII ; le *juge*, ch. XXIV. XXV ; par conséquent LE MESSIE. Comp. Matth. I, 1.

Marc, d'après la tradition, aurait écrit pendant ou peu après le séjour de Pierre à Rome, vers 64 ; par conséquent à peu près en même temps que Matthieu. Aussi, de même que Matthieu, rappelle-t-il, dans le discours eschatologique, l'avertissement qu'il était d'usage en Palestine d'ajouter à la parole de Jésus sur la fuite de l'autre côté du Jourdain (XIII, 14). — La matière de son évangile doit, selon la tradition, avoir été empruntée aux récits de Pierre que Marc accompagnait dans ses voyages. D'après cela il ne pourrait avoir employé notre premier évangile qui n'existait pas encore, ni même les *Logia* qui ne pouvaient encore être parvenus jusqu'à lui. Comment expliquer dans ce cas les rapports très-particuliers qu'il est facile de constater entre son écrit et le premier évangile ? Nous avons vu que ce dernier écrit nous a conservé essentiellement les grandes compositions didactiques, fruit du travail de Matthieu, mais replacées dans une narration suivie. De qui provenait cette narration ? De Matthieu indirectement sans doute. Mais en premier lieu, de Pierre dont l'influence avait certainement été prépondérante dans la formation de la tradition apostolique en ce qui concernait les *faits* du ministère du Seigneur. La seule différence entre les deux premiers évangiles est donc que, tandis que l'un nous donne l'évangélisation apostolique sous la forme sommaire et systématique à laquelle l'avait réduite l'élaboration de Matthieu, l'autre nous la présente dans toute sa fraîcheur, son am-

pleur et sa simplicité primitives, telle qu'on l'entendait sortir de la bouche de Pierre, et en y ajoutant un ou deux des grands discours (ch. III et XIII) dus au travail de Matthieu (ch. XII et XXIV) et que Marc connaissait dès longtemps comme auditeur de l'évangélisation palestinienne [1]. Les différences particulières entre les deux rédactions s'expliquent par l'élément variable toujours inévitable dans l'évangélisation orale [2]. On pourrait donc dire que le premier évangile renferme l'œuvre de Matthieu complétée par la tradition émanée de Pierre, et le second la tradition de Pierre complétée au moyen de quelques parties de l'œuvre de Matthieu.

Luc, d'après la tradition et les indices que nous avons recueillis, aurait composé son histoire en Grèce, dans le même temps que Matthieu rédigeait en Palestine ses *Logia* et Marc, à Rome, les récits de Pierre. Il est tout naturel, s'il en est ainsi, qu'il n'ait pas connu et employé ces écrits; et c'est bien ce que l'exégèse a démontré. A quelles sources a-t-il donc puisé? Il a travaillé — cela résulte de l'étude que nous avons faite de son livre — sur des documents écrits, en majeure partie araméens. Mais comment expliquer dans certaines parties les rapports évidents entre ces documents et le texte des deux autres synoptiques? Il suffit de nous rappeler que ces documents, du moins ceux qui se rapportaient au ministère de Jésus depuis son baptême,

[1] Si Marc connaissait si bien ces discours, il ne pouvait ignorer le sermon sur la montagne. Aussi en a-t-il clairement indiqué la place dans son récit (entre les v. 19 et 20 du ch. III). Il ne peut donc avoir omis ce discours que parce qu'il ne rentrait pas suffisamment dans la pensée de son écrit, destiné à des lecteurs païens.

[2] On comprend par quelle série d'indices Klostermann a pu être amené à ne voir dans le texte de Marc que celui de Matthieu enrichi de scholies dues aux récits de Pierre. Mais la série des indices contraires, que nous avons tant de fois énumérée, qu'en faire?

étaient des rédactions de cette même tradition apostolique qui fait le fond de nos deux premiers évangiles. La parenté entre nos trois écrits est ainsi expliquée. La langue araméenne dans laquelle étaient écrits la plupart des documents de Luc, fait supposer qu'ils dataient, comme ceux sur lesquels le même auteur a composé la première partie des Actes, des premiers temps de l'évangélisation apostolique. A cette époque l'exposition didactique de l'enseignement de Jésus n'était probablement pas encore concentrée et groupée comme elle l'a été plus tard, autour de quelques grands moments et de quelques sujets déterminés. La tradition conservait beaucoup plus de traces des circonstances variées qui avaient fourni au Seigneur le texte de ses instructions. De là ces précieux préambules de Luc et cet à-propos exquis qui prête un nouveau charme aux enseignements qu'il nous a conservés. Quant à l'enchaînement général des faits évangéliques que nous admirons chez Luc, il le doit sans doute à des informations particulières. Ce sont ces informations dont il nous parle dans son prologue qui l'ont mis en état de reconstituer cette chaîne brisée dont la tradition n'avait conservé que les anneaux.

C'est ainsi que nous comprenons les rapports et l'origine des synoptiques. Reprocherait-on à cette explication de compromettre l'histoire évangélique, en faisant dépendre son exactitude d'un moyen de transmission aussi peu fidèle que la tradition? Oui, si l'époque à laquelle nous sommes conduits à fixer la rédaction de ces narrations orales, était beaucoup plus avancée. Mais entre 60-65 la tradition était encore sous le contrôle de ceux qui avaient contribué à la former et de toute une génération contemporaine des faits racontés (1 Cor. XV, 6, écrit en 58). Dans ces conditions, les altérations pouvaient atteindre la surface, non le fond de l'histoire.

Qu'il me soit permis de terminer cet important sujet par une observation apologétique. Il n'y a peut-être pas de preuve plus décisive de l'authenticité des paroles de Jésus, que la forme différente sous laquelle elles nous sont transmises par Matthieu et par Luc. Un discours artificiellement composé, tel que ceux que Tite-Live met dans la bouche de ses héros, est une œuvre d'un jet; mais les discours de Jésus, tels que nous les présentent les deux évangélistes, sont brisés et fragmentaires. De plus ces matériaux semblables, qui apparaissent chez l'un et chez l'autre dans des contextes tout différents, doivent nécessairement être plus anciens que ces touts un peu artificiels, où nous les rencontrons maintenant. Ces matériaux identiques engagés dans des constructions différentes ont dû appartenir à un édifice plus ancien, dont ils ne sont plus que les débris.

CHAPITRE IV.

Les origines de l'Eglise.

De même que, pour faire disparaître la révélation mosaïque, le rationalisme a supposé un contraste primitif entre l'*élohisme* et le *jéhovisme*, et cherché à faire de l'histoire d'Israël la solution progressive de cet antagonisme, ainsi, pour ramener l'apparition du christianisme au niveau des faits naturels, l'école de Tubingue a statué un contraste entre le judéo-christianisme apostolique et le christianisme de Paul, contraste dont la solution graduelle expliquerait le cours de l'histoire durant les deux premiers siècles. MM. Reuss et Nicolas, sans partager entièrement, le premier surtout, ce point de vue, n'en retiennent pas moins l'idée d'un conflit assez profond entre les deux fractions de l'Eglise pour que l'auteur des Actes ait cru devoir cher-

cher à le déguiser par un exposé fort inexact de la manière de voir et d'agir de Paul, son maître. Mais, si l'on ne peut accorder créance à cet écrivain dans les choses auxquelles il a pris part, comment faire fond sur son récit quand il retrace des événements beaucoup plus anciens, comme ceux qui sont contenus dans l'évangile? On voit l'importance de la question. Essayons, avant de finir, de la tirer au clair.

Pour prouver l'antagonisme dont nous parlons, l'école de Tubingue avance en premier lieu les tendances différentes qu'on remarque dans les évangiles. Mais il est remarquable que, pour démontrer ce conflit de tendances, Baur ait dû renoncer à opérer sur les grandeurs connues, nos évangiles canoniques, et avoir recours à la supposition d'écrits antérieurs, d'un caractère dogmatique beaucoup plus prononcé, qui seraient à la base soit de notre Matthieu, soit de notre Luc, à savoir, un Matthieu primitif, exclusivement légal et particulariste, et un Luc primitif, absolument universaliste et antinomiste. Ainsi l'on commence par attribuer à nos évangiles une tendance exclusive; puis, ne la trouvant pas dans ces livres tels que nous les possédons, on les refait d'après l'idée préconçue qu'on s'en est formée. Voilà le cercle vicieux dans lequel se meut cette critique. L'hypothèse d'un Proto-Luc antinomiste a été complétement réfutée dans l'école même de Tubingue; nous pouvons donc laisser cette supposition de côté. Il ne resterait que le Proto-Matthieu. C'est la planche de salut à laquelle se tient encore cramponné Hilgenfeld. Il retrouve les éléments du Matthieu primitif dans les fragments qui nous restent de l'*évangile des Hébreux*. Il admet une transformation naturelle et graduelle de cet écrit dans un sens universaliste (de là est résulté notre Matthieu canonique); après cela Marc, puis Luc, ont continué et achevé la transformation de l'histoire évan-

gélique en paulinisme pur. Mais cette construction n'est pas moins arbitraire que celle de Baur. L'évangile des Hébreux a tous les caractères, nous l'avons vu, d'un ouvrage amplifié et dérivé et ne peut être la base de notre Matthieu. Aussi Volkmar traite-t-il ce Proto-Matthieu judaïsant de chimère aussi bien que le Proto-Luc antinomiste. Et lui-même? Lui-même taxe nos trois synoptiques d'écrits *pauliniens*, dont l'unique antagoniste judaïsant serait... l'Apocalypse. L'œuvre de Jean, voilà, selon Volkmar, le vrai type du judéo-christianisme légal, dont Baur cherche en vain le document dans le Matthieu primitif inventé par lui pour le besoin de la cause. Mais quoi! dirons-nous à Volkmar, pouvez-vous envisager comme étroitement légal, un écrit qui appelle le peuple juif *la synagogue de Satan* (Apoc. III, 9) et qui célèbre avec enthousiasme et dans les plus brillants tableaux l'entrée dans les cieux des convertis innombrables *de toute nation, de toute tribu, de tout peuple et de toute langue*, qui furent notoirement les fruits du travail de l'apôtre Paul, qui proclame hautement la doctrine de la divinité de Jésus-Messie, cet éternel blasphème aux yeux des Juifs, et qui, au lieu de faire procéder le salut de la circoncision et des œuvres, le fait descendre du trône de Dieu et de l'agneau, par pure grâce, par la foi *au sang de l'agneau*, sans condition légale quelconque! Un tel judéo-christianisme, certes, c'est un paulinisme de fort bon aloi. Et l'apôtre des Gentils n'aurait pas demandé mieux que de le voir admis par tous ses adversaires. Il aurait posé bien vite les armes [1].

[1] On objecte II, 29, où il est parlé d'une femme qui enseigne à manger des viandes sacrifiées aux idoles et à commettre l'impureté — femme qui figurerait la doctrine de Paul. Mais *enseigner à manger* des viandes sacrifiées, c'est *stimuler* à les manger et à les manger *comme telles*, c'est-à-dire en bravant mal et méchamment les

Baur allègue encore les épîtres authentiques de Paul (les quatre grandes), surtout le IIe chapitre des Galates. — Voici ce que renferme ce passage. Paul rend compte d'une conférence *privée* (κατ'ἰδίαν δέ) qu'il a eue avec les plus considérés d'entre les apôtres (τοῖς δοκοῦσι), dans laquelle il leur a exposé (ἀνεθέμην) sa méthode de prédication chez les Gentils, méthode qu'ils ont approuvée, à tel point qu'immédiatement Tite, païen *incirconcis*, a été accueilli et traité à Jérusalem comme membre de l'Eglise (v. 23). Et s'il a tenu bon dans ce cas, quoique la circoncision ne fût à ses yeux qu'une observance extérieure, moralement indifférente (1 Cor. VII, 18. 19), ce n'était pas par entêtement, mais c'était à cause de *faux frères intrus* (διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους) qui prétendaient *l'imposer* et qui donnaient ainsi à cette affaire le caractère d'une question de principe (v. 4. 5). Puis de ces faux frères intrus, Paul revient aux apôtres, qu'il leur *oppose* (ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων) et qui, eux, n'*ajoutèrent* à son exposé aucune condition nouvelle (οὐδὲν προσανέθεντο, en rapport avec le ἀνεθέμην, v. 2), mais reconnurent en lui l'homme appelé à travailler spécialement chez les païens, comme en Pierre l'homme chargé spécialement de l'apostolat auprès des Juifs; et sur ces bases ils s'associèrent à lui et à son œuvre en lui donnant la *main de communion* (v. 6-10). Qu'il y eût une nuance entre lui et les Douze, Paul ne le dit pas; on peut cependant le conclure de cette répartition du travail, à laquelle aboutit la conférence. Mais que cette nuance fût une opposition *de principe* et que les Douze fussent foncièrement d'accord

scrupules des faibles ou même dans le but d'échapper à quelque désagrément, à la persécution, par ex., en faisant profession de paganisme. Or Paul, 1 Cor. X, trace précisément la ligne de conduite opposée; et quant à l'impureté, 1 Cor. VI est là! C'est le libertinisme et non le paulinisme qui est ici stigmatisé.

avec les faux frères intrus, comme Baur cherche à le prouver, c'est ce que ce passage même nie absolument. Le contraire ressort également du second fait raconté par Paul dans ce chapitre, son conflit avec Pierre à Antioche. Car quand Pierre cesse tout à coup de frayer et de manger avec les chrétiens d'entre les Gentils, que lui reproche Paul? *De ne pas marcher de droit pied*, d'agir *hypocritement*, c'est-à-dire d'être infidèle à sa conviction réelle, ce qui suppose évidemment chez Pierre la même conviction que chez Paul lui-même. Et c'est là un passage qui doit prouver, selon Baur, l'opposition de principe entre Paul et Pierre! Qu'encore ici une nuance soit impliquée entre Paul et Pierre, et même entre Pierre et Jacques (« avant que vinssent certains *de la part de Jacques* »), je ne songe pas à le nier. Mais nulle opposition *de principe* entre Pierre et Paul n'est compatible avec ce récit. — Baur a encore cherché à s'appuyer sur l'énumération des partis qui s'étaient formés à Corinthe. D'après 1 Cor. I, 12, il y avait dans cette ville des croyants qui se disaient les uns de Paul, les autres d'Apollos, les troisièmes de Céphas, d'autres de Christ. Baur raisonne ainsi : Comme les deux premiers partis ne différaient que par une nuance, il devait en être de même des deux derniers; et comme il ressort de 2 Cor. X, 7; XI, 22, que ceux qui se disaient *de Christ* étaient les ardents judaïsants qui voulaient imposer la loi aux païens, on doit attribuer la même conviction à ceux *de Pierre* et par conséquent à Pierre lui-même. Mais l'énumération si précise de Paul oblige au contraire d'attribuer à chacun des quatre partis indiqués un point de vue distinct, et si, comme cela ressort de 2 Cor., *ceux de Christ* sont en effet les judaïsants, ennemis de Paul, le contraste entre eux et *ceux de Céphas* prouve précisément que Pierre et les siens ne se confondaient point avec eux; ce qui répond au contraste qu'éta-

blit Gal. II entre les *faux frères intrus* et les apôtres, Pierre en particulier. — *Les épîtres de saint Paul* n'identifient donc nullement les Douze avec les judaïsants, adversaires de Paul; elles excluent par conséquent l'idée d'une opposition *de principe* entre le christianisme apostolique et celui de Paul.

Quel était donc enfin l'état réel des choses? Derrière le judéo-christianisme et le christianisme des Gentils, il y a Christ, la source d'où tout procède dans l'Eglise. C'est jusqu'à cette unité qu'il faut remonter. Pendant sa vie terrestre, Jésus a personnellement observé la loi; il a même déclaré qu'il ne venait point l'abolir, mais l'accomplir. D'autre part il n'a pas craint de s'appeler le *maître du sabbat*, de frapper moralement de nullité toutes les ordonnances lévitiques sur la distinction des aliments purs et non purs (Matth. XV), de comparer le jeûne et tout le système légal à un vêtement désormais usé, qu'il se garde bien de rapiécer, puisqu'il vient plutôt y en substituer un nouveau. Il prédisait la ruine du temple, fait qui impliquait l'abolition de toute l'institution cérémonielle. On pouvait donc tirer de l'exemple et de l'enseignement de Jésus deux conclusions opposées, l'une en faveur du maintien, l'autre en faveur de l'abolition de la loi mosaïque. C'était une de ces questions dont l'économie de l'Esprit devait apporter la solution (Jean XVI, 12. 13). Après la Pentecôte les Douze persévérèrent naturellement dans la ligne de conduite tracée par l'exemple du Seigneur; et comment auraient-ils pu remplir autrement leur mission auprès d'Israël? Cependant, en face de l'endurcissement croissant du peuple, Etienne commence à accentuer le spiritualisme latent de l'Evangile. Suivent la fondation de l'église d'Antioche et la première mission chez les Gentils. Pouvait-on songer à soumettre ces multitudes de païens baptisés à l'institution légale? Les apôtres

n'avaient pas encore eu l'occasion de se prononcer sur ce point. Ils maintenaient en tous cas pour eux-mêmes et pour les convertis d'entre les Juifs l'observance mosaïque, comme institution nationale qui devait subsister jusqu'à ce que Dieu lui-même les déchargeât de ce joug par une manifestation positive ou par le retour du Messie; mais, quant aux païens, ils ne pensèrent probablement jamais à les en charger. Dès que la question se posa, Dieu les éclaira par la vision de Pierre (Act. X). Mais ils n'étaient pas maîtres absolus à Jérusalem. Il y avait là beaucoup de *prêtres* et d'anciens pharisiens (Actes VI, 7; XV, 5) qui faisaient profession de foi en Jésus-Christ, et qui du haut de leur science rabbinique et de leur érudition théologique regardaient les apôtres avec un certain dédain. D'un côté, la propagation de l'Evangile chez les païens leur plaisait; le Dieu d'Israël devenait par là le Dieu des Gentils, et le monde entier acceptait la souveraineté morale des enfants d'Abraham. Mais pour que le but fût pleinement atteint et leur ambition satisfaite, il fallait naturellement que les nouveaux convertis se fissent incorporer à Israël et qu'avec le baptême ils acceptassent la circoncision. A cette condition seule le prosélytisme grandiose de Paul était accepté par eux. « Si je prêche la circoncision, dit Paul, en faisant allusion à ces gens-là, *le scandale de la croix est aboli* » (Gal. V, 11). C'est-à-dire : Si je leur accordais seulement la circoncision, ils me concéderaient même la croix. On comprend pourquoi Paul les appelle des *faux frères*, des *intrus* dans l'Eglise.

Il y avait donc réellement deux camps distincts parmi les chrétiens d'origine juive, d'après le livre des Actes comme d'après Paul lui-même : ceux qui faisaient de la circoncision, pour les païens convertis, une condition de salut; et ceux qui, tout en la conservant pour eux-mêmes

et leurs enfants comme observance nationale, en dispensaient les Gentils (comp. surtout Act. VI, 7 ; XI, 2 ; XV, 1-5 ; 24, avec XI, 18 ; 22. 23 ; — XV, 10. 11 ; 19-21, avec Gal. II). Ce dernier passage dont Baur s'est servi pour prouver que le récit des Actes était purement un roman, confirme au contraire de tous points le contenu de l'écrit de Luc. Dans l'assemblée publique racontée par Luc, à laquelle Paul fait allusion en racontant la conférence privée (κατ'ἰδίαν δέ, Gal. II, 2) qu'il eut avec les apôtres, il fut décidé : 1° que les convertis d'entre les Gentils n'étaient nullement soumis à la circoncision et à la loi ; 2° que le *statu quo* était maintenu pour les judéo-chrétiens (personne ne demandait le contraire) ; 3° que pour faciliter l'union entre les deux éléments différents dont se composait l'Eglise, les païens accepteraient certaines restrictions à leur liberté, en s'abstenant de divers usages qui répugnaient tout particulièrement au sentiment national juif. Ces restrictions ne sont nullement présentées comme affaire de salut ; les mots : *vous ferez bien*, prouvent qu'il s'agit d'un simple conseil [1], mais dont l'observation est *indispensable* pourtant (ἐπάναγκες) à l'union des deux parties. Ainsi présentées, elles purent parfaitement être acceptées par Paul, qui, au besoin, aurait accepté, d'après Gal. II, la circoncision même de Tite, si on la lui avait demandée dans ce sens. Mais il restait, dans la pratique, des difficultés que sans doute l'on ne prévoyait pas, et qui ne tardèrent pas à se manifester. Pour la Palestine, où les judéo-chrétiens formaient des églises pures

[1] Zeller prétend traduire εὖ πράξετε par : « vous serez sauvés. » Ces mots ne peuvent signifier que « vous ferez bien, » ou « il vous en arrivera du bien. » Pour le terme πορνεία, nous pensons qu'il doit être pris dans son sens naturel et que ce vice est relevé ici de cette manière si étrange parce qu'aux yeux de beaucoup de païens, il passait pour chose aussi indifférente que le manger et le boire (1 Cor. VI, 12. 13).

de tout élément païen, le compromis de Jérusalem suffisait. Mais là où, comme à Antioche, l'église était mixte, composée d'anciens Juifs et d'anciens païens, à quelles entraves ne restaient pas assujetties les relations journalières entre des gens dont les uns prétendaient rester strictement fidèles aux observances légales, tandis que les autres se souillaient à chaque instant aux yeux des premiers par le contact d'objets impurs et l'usage d'aliments apprêtés sans égard aux prescriptions lévitiques? Comment, dans ces conditions, célébrer des repas communs, les agapes, par ex., qui précédaient la sainte Cène? Lorsque Pierre arriva à Antioche, il fut obligé de se décider et de se tracer une ligne de conduite. S'il demeurait littéralement fidèle au compromis de Jérusalem, c'en était fait de l'unité de l'église dans cette ville où fleurissait l'Evangile. Son cœur l'emporta. Il se décida dans le sens opposé. Il se mit à vivre avec les Gentils et à manger comme eux (Gal. II, 14). Mais là-dessus arrivèrent des émissaires de Jacques, celui qui, dans la grande assemblée, avait proposé le compromis. Ils démontrèrent à Pierre qu'aux termes de ce contrat il était en faute, puisque, comme Juif, il ne devait pas s'affranchir de la loi; Barnabas lui-même n'eut rien à répondre. Ils se soumirent et se retirèrent d'avec les Gentils. C'est qu'en effet le compromis n'avait pas prévu le cas des églises mixtes, où les deux éléments ne pourraient s'unir qu'à une condition : le renoncement de la part des *chrétiens-juifs* à une partie des observances légales. On comprend aisément, déjà à ce point de vue, pourquoi saint Paul, dans ses lettres, n'a pas insisté sur ce décret qui laissait subsister une difficulté pratique si considérable.

Il y avait donc en présence, non *deux* points de vue, comme le prétend Baur, mais quatre au moins : 1° celui des ultra-légaux, les *judaïsants* proprement dits, qui perpé-

tuaient en principe la loi dans l'Evangile; 2° celui des *Douze* et des judéo-chrétiens modérés, qui maintenaient pour eux-mêmes la loi comme observance obligatoire, mais nullement comme condition de salut, puisque, dans ce cas, ils n'auraient pu en dispenser les païens. Il existait parmi eux deux nuances : celle de Pierre, qui croyait pouvoir subordonner l'exécution de la loi dans les églises mixtes à l'union avec la partie païenne, et celle de Jacques, qui voulait le maintien de l'observation de la loi même dans ce cas et aux dépens de l'union; 3° le point de vue de *Paul*, d'après lequel l'observance légale était une affaire moralement indifférente, facultative par conséquent *même pour les judéo-chrétiens*, selon ce principe formulé par lui : « *Sous la loi, avec ceux qui sont sous la loi; sans loi, avec ceux qui sont sans loi; tout à tous, pour en sauver un plus grand nombre* » (1 Cor. IX, 20. 21); 4° enfin, un parti *ultra-paulinien*, celui que combattent l'Apocalypse et Paul lui-même (1 Cor. VIII et X; Rom. XIV), qui se moquait des scrupules des faibles et prenait plaisir à affronter les dangers du culte idolâtre, et en venait sur cette voie à excuser les plus impurs excès (1 Cor. VI; Apoc. II, 20). Les deux points de vue extrêmes différaient *en principe* des intermédiaires. Mais ceux-ci n'étaient séparés que par une question d'observance dans laquelle — comme on le reconnaissait des deux parts — le salut n'était nullement impliqué. On peut formuler ainsi cette différence : la conscience de Paul dérivait déjà de la première venue de Christ cet affranchissement de la loi que les Douze n'attendaient que de sa seconde venue.

Qu'a de commun cet état de choses si nuancé avec l'antithèse grossièrement tranchée à laquelle Baur prétend réduire toute cette histoire? Comme si dans de telles révolutions morales il n'y avait pas toujours une foule de transitions

entre les extrêmes ! Qu'on se rappelle le temps de la Réformation : quelle série de teintes depuis Luther, puis Mélanchton, jusqu'aux ultra-spiritualistes (les *Schwarmgeister*), sans compter toutes les nuances dans les deux camps catholique et philosophique !

Mais après avoir constaté, vis-à-vis de Baur, la fidélité générale du tableau tracé par l'auteur des Actes, devons-nous livrer Luc aux critiques de MM. Reuss et Nicolas, et le laisser accuser par le premier de « réticences conciliatrices, » par le second « d'un désir bien marqué de rapprocher les vues de saint Paul de celles des [apôtres] judaïsants ? » Le motif de ces reproches est surtout le récit Act. XXI. Jacques annonce à Paul, qui vient d'arriver à Jérusalem, qu'on l'a calomnié auprès des judéo-chrétiens de Palestine en leur disant qu'il engage dans tout le monde les Juifs convertis par lui à faire *défection de Moïse;* et pour démontrer la fausseté de cette accusation, Paul consent à accomplir dans le temple, avec quatre judéo-chrétiens, le vœu de Naziréen. Mais en quoi cette conduite, que l'auteur des Actes attribue à Paul, est-elle contraire aux principes de cet apôtre, tels qu'il les formule dans ses épîtres? Paul s'est-il jamais fait quelque part le destructeur fanatique de l'économie légale? Peut-on citer un cas où il ait engagé un judéo-chrétien à ne pas circoncire ses enfants? Il a obstinément refusé le joug de la loi pour les païens ; mais a-t-il jamais engagé un Juif à le secouer? A Antioche même eût-il censuré Pierre, comme il le fait, si celui-ci n'eût pas adopté auparavant une manière d'agir tout opposée (Gal. II, 14-18)? Paul ne pratiquait-il pas lui-même le principe : *Sous la loi avec ceux qui sont sous la loi?* Il pouvait donc bien réellement, comme Luc le raconte, s'efforcer de prouver aux judéo-chrétiens de Palestine qu'il n'était point mû par un sentiment d'hostilité contre la loi et qu'il n'enseignait nullement

aux Juifs répandus en pays païens l'abjuration de la loi et la *défection de Moïse*.

L'erreur fondamentale de tout le point de vue que nous combattons, est de méconnaître, plus ou moins, la puissante unité qui est à la base de l'Eglise. Que dirait-on d'un historien qui prétendrait que la Réformation est sortie de la lutte entre l'église luthérienne et l'église réformée, et qui méconnaîtrait l'unité essentielle, antérieure à cette division? N'est-ce pas commettre la même erreur que de faire sortir l'Eglise de la réconciliation entre le judéo-christianisme et le paulinisme? Mais ces deux courants, à supposer qu'ils fussent aussi différents qu'on le prétend, n'ont-ils pas une source commune à côté de laquelle on affecte de passer, Jésus-Christ? Cette question de la loi sur laquelle on était partagé, est-elle donc, dans le N. T., la question suprême? Sa place n'est-elle pas secondaire, en comparaison de celle de la foi en Christ? N'est-ce pas accidentellement et à l'occasion de la réalisation pratique des postulats de la foi, qu'a surgi la question de la loi? Et comment donc l'antagonisme qui s'est manifesté sur ce point, pourrait-il être le point de départ de la création nouvelle!

Baur, pour éluder le vrai point de départ, statue un antagonisme primitif entre deux tendances extrêmes qui, peu à peu, se seraient rapprochées et auraient fini, à force de concessions réciproques, par s'unir et par former la grande Eglise catholique, à la fin du IIe siècle. Nous opposerons histoire à histoire, ou plutôt histoire à roman, et nous dirons : Chez Christ, l'Esprit était resté enveloppé sous la forme de la lettre. L'Eglise fut fondée; dans son sein une tendance continua à maintenir pendant un certain temps la lettre *à côté* de l'Esprit; l'autre était déjà prête à sacrifier la lettre au libre déploiement de l'Esprit. Mais elles s'accordaient en ce point que pour toutes deux en l'Esprit seul

était la vie. De chaque côté se détachèrent, comme il arrive toujours, des extrêmes, les judaïsants à droite, les antinomistes à gauche; là, les communautés nazaréennes, ébionites, aboutissant aux *Homélies clémentines,* qui affectaient de confondre en un seul et même personnage Paul et Simon le Magicien; ici, les exagérations antinomistes de l'épître dite de Barnabas et même de celle à Diognète, aboutissant enfin à Marcion, qui dans le Dieu de la loi juive croyait voir un autre Dieu que celui de l'Evangile. Entre ces extrêmes, l'Eglise, de plus en plus unie depuis que la ruine de Jérusalem avait fait tomber toute différence d'observance entre les judéo-chrétiens et les Gentils, continua sa marche, et tout en jetant hors de son sein l'ébionisme, d'une part, et le marcionisme, de l'autre, elle serra ses rangs sous le feu de la persécution et devint la *grande Eglise,* comme la nomme déjà Celse. Qu'on étudie sans parti pris les documents, et l'on verra si ce tableau n'est pas plus fidèle à la vérité que celui de Baur [1].

Et nos quatre évangiles, quelle place occupent-ils enfin dans cet ensemble? Ils ne représentent pas quatre époques diverses ou quatre partis distincts. Ils représentent chacun l'un des côtés de la gloire de Christ, dévoilé à l'un des apôtres.

[1] M. Reuss attache une grande importance à l'hospitalité que Paul rencontre dans l'église romaine (Phil. I) et à l'abandon presque complet dont il est l'objet un peu plus tard (2 Tim. IV). Mais le premier passage fournit simplement la preuve que le fait que Paul attendait dès longtemps (Rom. XVI, 17-20), l'arrivée des *judaïsants* à Rome, avait eu lieu. Quant au second fait, il ne peut (si l'épître 2 Tim. est authentique, comme nous le croyons avec M. Reuss) avoir eu lieu que dans une seconde captivité et après que la persécution de Néron avait dispersé momentanément l'église romaine. Il ne prouve nullement une antipathie de cette église contre l'apôtre.

L'heure de révélation à laquelle est dû le second évangile, est antérieure à la mort et à la résurrection de Jésus; c'est l'illumination de saint Pierre, telle que la signale Jésus lui-même, quand, à la suite de cette profession de l'apôtre : « *Tu es le Christ, le Fils de Dieu,* » il lui réplique : « *Ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais c'est mon Père qui est dans les cieux.* » La divine grandeur de Jésus, telle qu'elle a éclaté durant le cours de sa vie terrestre, voilà l'idée qui remplit, qui pénètre, qui a inspiré l'évangile de Marc.

Le moment où se produisit l'inspiration qui a donné naissance au premier évangile est venu plus tard; il se place dans l'intervalle entre la résurrection et l'ascension. C'est le moment ainsi décrit par Luc (XXIV, 45) : « *Alors il leur ouvrit l'esprit pour comprendre les Ecritures.* » Christ, l'accomplissement de la loi et de la prophétie, voilà ce que l'Esprit dévoila aux disciples en cette heure d'illumination; le passé théocratique s'éclaircit pour eux à la lumière du présent, le présent à celle de ce passé. Voilà l'intuition qui poussa Matthieu à saisir la plume et dicta l'écrit qui porte son nom.

Le souffle inspirateur du troisième évangile date des temps qui suivirent la Pentecôte. Saint Paul signale avec émotion ce moment décisif, lorsqu'il dit aux Galates (I, 15. 16) : « *Quand il plut à Dieu qui m'avait choisi dès le sein de ma mère. . . . de me dévoiler son Fils Jésus-Christ, afin que je l'annonçasse parmi les Gentils.* » Christ, *l'espérance de la gloire* pour les Gentils aussi bien que pour les Juifs, Christ, le Fils de Dieu donné au monde, et non pas seulement le Fils de David accordé à Israël, voilà ce que Paul a contemplé pendant les trois jours où, les yeux fermés à la lumière de ce monde, son âme s'ouvrit à une lumière supérieure. Cette lumière dont fut illuminé saint Paul a

passé dans l'œuvre de Luc; c'est de là qu'elle rayonne constamment dans l'Eglise.

Le lot de Jean a été accordé le dernier; c'était le plus sublime. « *L'Esprit me glorifiera*, avait dit Jésus; *il vous remettra en mémoire les choses que je vous ai dites et vous révèlera les choses à venir.* » Ce n'était pas ici l'œuvre d'un jour, d'une heure; c'était celle d'une vie entière. Dans ses longues méditations, ce cœur intime et recueilli repassait les paroles sorties de la bouche du Maître sur le sein duquel il avait reposé, et y découvrait le plus profond mystère de la foi, l'éternelle divinité du Fils de l'homme, la *Parole faite chair*. Dieu en Christ, Christ en nous, nous, par Christ, en Dieu, voilà en trois mots le contenu des écrits de Jean, spécialement de son évangile. Cette vue de la relation entre Dieu, Christ et les croyants, déposée dans le quatrième évangile est seule capable d'élever l'Eglise à toute sa hauteur.

Dans ces quatre rayons est contenue toute la gloire du Christ. Ce qu'il fut dans sa présence visible, ce qu'il est par rapport au passé théocratique, ce qu'il est par rapport à l'avenir religieux du monde entier, ce qu'il est en vue de l'éternelle union de chaque homme avec le principe infini des choses, voilà ce que trouve l'Eglise dans ces quatre écrits. En se privant de l'un d'eux, elle ne ferait que diminuer son Chef, s'appauvrir elle-même. Que l'Eglise soit donc plutôt le foyer où convergent sans cesse ces quatre rayons et où ils redeviennent un, comme ils furent un primitivement dans la vie du Chef!

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

DU SECOND VOLUME

Pages

QUATRIÈME PARTIE : Le voyage de Galilée à Jérusalem, IX, 51-XIX, 27 5-283

Premier cycle : Le départ de Galilée. — Premiers temps du voyage, IX, 51-XIII, 21 15

Deuxième cycle : Nouvelle série d'anecdotes de voyage, XIII, 22-XVII, 10 156

Troisième cycle : Les dernières scènes de voyage, XVII. 11-XIX, 27 240

CINQUIÈME PARTIE : Le séjour à Jérusalem, XIX, 28-XXI, 38 284-347

Premier cycle : L'entrée de Jésus à Jérusalem, XIX, 28-44 284

Deuxième cycle : Le règne de Jésus dans le temple, XIX. 45-XXI, 4 293

Troisième cycle : La prophétie de la ruine de Jérusalem, XXI, 5-38 322

SIXIÈME PARTIE : La Passion, XXII et XXIII 348-435

Premier cycle : La préparation de la Passion, XXII 1-46 349

Deuxième cycle : La Passion, XXII, 47-XXIII, 46 . 386

Troisième cycle : Clôture du récit de la Passion, XXIII, 47-56 426

Conclusion sur le jour de la mort de Christ . . . 432

SEPTIÈME PARTIE : La résurrection et l'ascension, XXIV . 436-467

De la résurrection de Jésus 454-459

De l'ascension 462-467

CONCLUSION 468-580

Chap. I. — Les caractères du troisième évangile 468

Chap. II. — La composition du troisième évangile 504

Chap. III. — Les sources de Luc et la relation entre les synoptiques 530

Chap. IV. — Les origines de l'Eglise 566

16844TE LBC 826
08-21-03 32180 MS

BS2595 .G582 1872 v.2
Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00059 9003